INTRODUCCION

A LA

BIBLIA

II (último)

Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina

POR

MANUEL DE TUYA, O. P.

PROFESOR EN LA PONTIFICIA FACULTAD
TEOLÓGICA DE SAN ESTEBAN, DE SALAMANCA

JOSE SALGUERO, O. P.

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE ROMA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXVII

NIHIL OBSTAT: PEDRO ARENILLAS, O. P.; JOSÉ ANTONIO MARCÉN, O. P.; BENITO CELADA, O. P.; JESÚS HUERGO, O. P. IMPRIMI POTEST: ANICETO FERNÁNDEZ, O. P. IMPRIMATUR: † MAURO, OBISPO DE SALAMANCA. SALAMANCA, 24 MARZO 1966.

Depósito legal M 2731-1967

INDICE GENERAL

Págs.

INSTITUCIONES ISRAELITAS

Págs.

Págs.

Págs.

GEOGRAFIA DE PALESTINA

ABREVIATURAS DE REVISTAS Y LIBROS

AAS............ Acta Apostolicae Sedis (Roma).
AASOR......... Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT........... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte (Berlín 1962)².
AJSL.......... American Journal of Semitic Languages and Literature.
AmiCler........ Ami du Clergé (Langres, Francia).
ASTar.......... Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang............ Angelicum (Roma).
AnglTheolRev... Anglican Theological Review (Evanston, Illin.).
Ant............ Antonianum (Roma).
AtAB........... Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT.......... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 1962)².
BA............. Biblical Archaeologist (New Haven).
BASOR........ Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Baltimore).
BB............. Bonner Biblische Beitrage (Bonn).
Bi............. Biblica (Roma).
BibOr.......... Bibbia e Oriente (Milán).
BiViChr......... Bible et Vie Chrétienne (París).
BiLi........... Bibel und Liturgie.
BJRylL......... Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BS............. Biblische Studien.
BZ............. Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BZF........... Biblische Zeitfragen (Münster).
BulLE.......... Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
CAP........... R. H. CHARLES, Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT. 2 vols. (Oxford).
CB............ Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897ss).
CBi............ Century Bible.
CBQ........... Catholic Biblical Quarterly (Washington).
CE............ Catholic Encyclopedia (New York 1950).
CIC........... Codex Iuris Canonici.
Cis............ Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt......... Civiltà Cattolica (Roma).
CSEL.......... Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS........... Cursus Scripturae Sacrae (París).
CT............ Ciencia Tomista (Salamanca).
CF............ Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CultBibl........ Cultura Bíblica (Segovia).
DAC.......... Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne (París).
DAFC......... Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (París).
DB............ Dictionnaire de la Bible (Vigouroux, París).
DBS........... Dictionnaire de la Bible Supplement (Pirot-Robert-Cazelles, París).
DivThom........ Divus Thomas (Piacenza).
DTC.......... Dictionnaire de la Théologie Catholique (A. Vacant.-París).

Denz	DENZINGER, Enchiridion Symbolorum (Herder, Barcelona).
EB	Enchiridion Biblicum (Roma).
EC	Enciclopedia Cattolica (Italia).
EncBibl	Enciclopedia Bíblica (Barcelona).
EMar	Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER	Études Religieuses (París).
EREH	HASTINGS, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS	M. J. LAGRANGE, Etudes sur les Religions Sémitiques (París 1903).
EstBibl	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstEcl	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstMar	Estudios Marianos (Madrid).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovaniensis (Lovaina).
EtThR	Études Théologiques et Religieuses (Montpellier).
Et	Études (París).
EvTh	Evangelische Theologie (Munich).
ExpTim	The Expository Times (Edimburgo).
GL	Geist und Leben (Wurzburgo).
Greg	Gregorianum (Roma).
HTR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Massach.)
HDB	J. HASTINGS, A Dictionnary of the Bible (Edimburgo).
HUCA	Hebrew Union College Annual (Cincinnati).
ICC	International Critical Commentary (Edimburgo).
IEcRec	Irish Ecclesiastical Record (Dublín).
IThQ	Irish Theological Quarterly (Dublín).
IEJ	Israel Exploration Journal (Jerusalén).
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JBRel	Journal of Bible and Religion (Boston).
JE	Jewish Encyclopedia.
JJewSt	Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JSSt	Journal of Semitic Studies (Manchester).
JTS	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT	Kommentar zum Alten Testament.
KHK	Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB	Keilinschriftliche Bibliotek.
KNT	Kommentar zum Neuen Testament (Zahn.-Leipzig).
Lum	Lumen (Vitoria).
LumVie	Lumière et Vie (St. Alban-Leyse).
MaisD	Maison Dieu (París).
Mar	Marianum (Roma).
MelScR	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MisCom	Miscelánea Comillas (Santander).
MGC	MOULTON-GEDEN, Concordance to Greek N. T.
Mus	Le Muséon (Lovaina).
NP	Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico.-Roma).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Lovaina).
NT	Novum Testamentum (Leiden).
NTS	New Testament Studies (Cambridge).

NtAB........... Neutestamentliche Abhandlungen.
Num............ Numen (Leiden).
OrSy........... L'Orient Syrien (París).
PalCler.......... Palestra del Clero (Rovigo).
PG............. J. M. MIGNE, Patrologia Graeca (París).
PL............. J. M. MIGNE, Patrologia Latina (París).
PO............. R. GRAFFIN, Patrologia Orientalis (París).
PEQ............ Palestine Exploration Quarterly.
RA............. Revue d'Apologétique (París).
RB............. Revue Biblique (París).
RC............. Religión y Cultura (Madrid).
REB............ Revista Eclesiastica Brasileira.
REspT.......... Revista Española de Teología (Madrid).
RevBi........... Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevBen.......... Revue Bénédictine (Maredsous).
RevHistRel...... Revue de l'Histoire des Religions (París).
RF............. Razón y Fe (Madrid).
RHE............ Revue d'Histoire Ecclésiastique (Lovaina).
RevScEccl....... Revue de Sciences Ecclésiastiques.
RevScRel........ Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo).
RevQ........... Revue de Qumrân (París).
RevThPh........ Revue de Théologie et de Philosophie (Lausana).
RevUOt......... Revue de l'Université de Ottawa (Ottawa).
RHPR.......... Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (París).
RSPT........... Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (París).
RSR............ Recherches de Science Religieuse (París).
RT............. Revue Thomiste (París).
RivBibIt......... Rivista Biblica Italiana (Roma).
RHR........... Revue de l'Histoire des Religions (París).
Sa............. Salesianum (Roma).
Sal............. Salmanticensis (Salamanca).
SB............. STRACK-BILLERBECK, Commentar zum NT. aus Talmud und Midrasch (München).
SC............. Studia Catholica (Nimega).
ScEccl.......... Sciences Ecclésiastiques (Montreal).
ScuolCatt........ Scuola Cattolica (Milán).
Sem............ Semitica.
SemBibEsp...... Semana Bíblica Española (Madrid).
Sef............. Sefarad ((Madrid).
SPIB........... Scripta Pontificii Instituti Biblici (Roma).
SSCC........... J. M. MIGNE, Scripturae Sacrae Cursus Completus (París).
ST............. Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.
StTh........... Studia Theologica (Lund).
Std............. Studies.
SPag............ Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica, 2 vols. (París-Gembloux 1959).
TG............. Theologie und Glaube.
ThWNT......... G. KITTEL, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart).
TKNT.......... Herders Theologischer Commentar zum NT. (A. Wikenhauser-Friburgo en Br.).
TQ............. Theologische Quartalschrift (Tubinga).

TLitZ.......... Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
TSt............. Theological Studies (Baltimore).
ThR............. Theologische Revue (Münster).
ThZ............. Theologische Zeitschrift (Basilea).
TU.............. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literature.
VD.............. Verbum Domini (Roma).
VerVi........... Verdad y Vida (Madrid).
Vg o Vgta....... Vulgata.
VT.............. Vetus Testamentum (Leiden).
VTS............. Vetus Testamentum, Supplements to (Leiden).
ViSpir.......... La Vie Spirituelle (París).
ZATW........... Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlín).
ZKT............. Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck).
ZNTW........... Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlín).
ZThK........... Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga).
1QS............. Regla de la Comunidad de Qumrân.
1QH............. Himnos (Hodayoth) encontrados en la 1. Caverna de Qumrân.
1QIsA y 1QIsB.. Primero y segundo rollo de Isaías de la 1 Caverna de Qumrân.
1QM............ Regla de la Guerra (Milhamat).
1QpHab......... Comentario (pesher) al profeta Habacuc.

HERMENEUTICA BIBLICA

POR

Por MANUEL DE TUYA, O. P.

CAPÍTULO I

Hermenéutica

La palabra *hermenéutica* viene del griego *hermeneúo,* que significa *interpretar* (traducir, expresar con palabras, declarar, explicar). Algunos relacionan el principio de esta palabra *her* con la latina *ser (sermo).* En este caso, el verbo *hermeneúo* tendría el significado de hablar. Pero en el uso tiene el valor de interpretar.

La *hermenéutica* es la disciplina que enseña las reglas para interpretar bien un libro, aquí la Biblia.

Es *arte,* porque da reglas por las que se logra la recta interpretación; pero es también *ciencia,* porque justifica los principios y reglas que han de regir esta interpretación.

La *hermenéutica* consta de tres partes: a) *noemática* (de *noema,* pensamiento, sentido). Es la primera parte de la hermenéutica, que estudia los diversos *sentidos* con que se expresa el pensamiento bíblico; b) *heurística* (del griego *heurísko,* encontrar), que es la parte que estudia los elementos que han de usarse para saber encontrar los diversos *sentidos* de la Escritura; c) *proforística* (de *profero,* poner delante, sacar, mostrar), que es el modo de exponer los *sentidos* contenidos en la Biblia.

a) *Noemática*

División de los sentidos bíblicos

La división fundamental de los sentidos bíblicos hoy universalmente admitida los reduce a dos grupos: a) *sentido literal;* b) *sentido típico.* El primero es el que expresan inmediatamente las palabras; v.gr., cordero pascual es el cordero pascual; el segundo es el que expresan, no las palabras, sino la *cosa* significada por las palabras; así, cordero pascual es el sentido literal; pero, a su vez, ese cordero pascual, término del sentido literal, es ordenado por Dios a expresar la realidad de Cristo, místico cordero pascual. Solamente se da este caso en la Escritura, por ser Dios la «causa principal» que ordena el término del sentido literal a expresar otra realidad espiritual [1].

[1] S. Thom., *Quodl.* 7 a.16.

SENTIDO «LITERAL»

Se ha de distinguir ante todo, al hablar del sentido «literal», es decir, en las palabras usadas, el doble valor que puede tener a este propósito una palabra.

Significado es lo que una palabra, absolutamente considerada, puede significar; la palabra en su valor de diccionario. *Sentido* es el significado que concretamente y en cada caso intenta darle un autor sagrado. Así, la palabra *helikía* tiene el significado de estatura o edad. Pero cuando un hagiógrafo intenta con ella expresar precisamente la *edad*, éste es el *sentido* que tiene concretamente la palabra en el pasaje usado.

Este sentido se llama:

literal, porque es lo que expresa la letra del texto;

directo, porque es el término inmediato de las palabras;

histórico, porque expresa el intento del hagiógrafo en su momento histórico;

lógico, porque se deduce mediante leyes de lógica elemental;

gramatical, porque se logra por la aplicación de las leyes gramaticales.

1) EXTENSIÓN BÍBLICA DEL SENTIDO LITERAL

Todos los pasajes de la Escritura tienen un sentido *literal*, sea propio o metafórico. Las razones que hacen ver esto son claras.

a) Dios habla a los hombres en la Escritura al modo de los hombres. Esto se ve en la Biblia y es enseñanza de la Iglesia (LEÓN XIII). Pero ninguna persona de mente sana escribe algo para no decir nada. Todo escrito lleva en todo él pensamiento. Esto *a fortiori* ha de decirse de Dios, que escribe la *Biblia* para *enseñar* a los hombres.

b) Los Padres destacan, y prefieren a veces, el sentido «espiritual» o «típico». Porque, reconociendo que por razón de su origen, que es la inspiración de Dios, tienen todos la misma dignidad, el «típico», por naturaleza, es más «espiritual», pues está ordenado al mesianismo. Así decía San Jerónimo: «No negamos la historia, pero preferimos la comprensión espiritual» [2]. Y llegan, por esto mismo, a interpretaciones acomodadas de ciertos pasajes que por su inmediato contenido tienen menos valor espiritual. Hasta los mismos Padres «alegoristas» de la escuela alejandrina lo reconocen, aunque luego alegoricen; in-

[2] *Ann. Mareds.* 3,2,348.

terpretan alegóricamente el sentido literal, lo cual es un modo de reconocerlo.

San Gregorio Magno escribe: «En las palabras de la sagrada Palabra..., primero ha de mantenerse la verdad de la historia y después buscar la espiritual inteligencia de la alegoría» [3]. Y San Gregorio Magno fue uno de los grandes cultivadores latinos del «alegorismo».

c) *Los documentos pontificios recientes.*—León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus,* Benedicto XV en la *Spiritus Paraclitus* y Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* y en la *Humani generis* insisten en buscar siempre en la Escritura el sentido literal.

La Pontificia Comisión Bíblica con fecha 20 de agosto de 1941, en su *Carta a todos los obispos de Italia,* a propósito de un folleto anónimo a ellos dirigido sobre una falsa posición en Sagrada Escritura, dice, recogiendo, además, las enseñanzas pontificias [4]:

> El Anónimo, «menospreciando la capital importancia del *sentido literal,* calumnia a los exegetas católicos de considerar 'el solo sentido literal' y de considerarlo 'de un modo humano, tomándolo sólo materialmente, por lo que las palabras suenan'» (p.11); aún más, de estar «obsesionados con el solo sentido literal de la Escritura» (p.46).
>
> El rechaza de tal suerte la regla de oro de los doctores de la Iglesia, formulada así claramente por el Aquinatense: «Todos los sentidos se basan sobre uno, esto es, el *literal,* del cual solamente puede *sacarse argumento*» [5], regla que aprobaron los sumos pontífices y consagraron al prescribir que, ante todo, se busque con todo cuidado el sentido literal.

Así, p.ej., León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus:*

> «Es preciso, pues, además de pesar con gran cuidado el valor de las palabras en sí mismas, la significación de su contexto, la semejanza de los pasajes y otras cosas semejantes, aprovechar las aclaraciones extrínsecas de ciencias análogas» [6]; y más adelante: «Sígase el sabio precepto dado por San Agustín: no apartarse nada del *sentido literal* y obvio, a no ser que alguna razón le impida ajustarse a él o le obligue a abandonarlo» [7].

Así también Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus:*

> «Por medio de un examen de las mismas palabras de la Escritura, hemos de cerciorarnos, sin duda posible, de lo que escribió el autor sagrado» [8]; de donde, ilustrando el ejemplo y los principios exegéticos del «Doctor Máximo en la exposición de las Sagradas Escrituras», San Jerónimo, el cual, «una vez establecido con certeza el *sentido*

[3] ML 76,1302.
[4] EB n.540.
[5] I q.1 a.10 ad 1.
[6] EB n.92.
[7] EB n.97.

literal o histórico, busca sentidos menos obvios y más profundos para alimentar su espíritu con un manjar más escogido» [9].

Finalmente, ambos sumos pontífices, León XIII y Benedicto XV, insisten, con las mismas palabras de San Jerónimo, en el deber del exegeta:

«El deber del comentador es indicar no lo que él mismo piensa, sino lo que *pensaba el autor* cuyo texto explica» [10].

Pío XII, en la *Divino afflante Spiritu*, dice:

«Para el desempeño de esta obra, tengan ante los ojos los intérpretes que lo primero que han de procurar es distinguir bien y determinar cuál es el *sentido* de las palabras bíblicas *llamado literal*, de sólo el cual, como dice muy bien el Aquinate, puede argumentarse» [11].

Y nuevamente insiste en ello Pío XII en la encíclica *Humani generis* al rechazar una «nueva exegesis que llaman *simbólica* o *espiritual*» [12].

De la enseñanza de los pontífices se sigue que *toda* la Escritura tiene sentido *literal* propio o metafórico, pues *en toda ella* ha de investigarse este sentido.

2) Unidad del sentido literal

Esta cuestión no deja de tener su importancia. Porque si se admite que la Escritura en sus pasajes no tiene más que *un solo* sentido *literal*, es inútil, logrado éste, investigar otros en el mismo pasaje. Por el contrario, si se admite *pluralidad* de sentidos *literales*, entonces, logrado uno, la investigación debe seguir, pues, por hipótesis, hay más sentidos que descubrir.

Este sentido único o múltiple de que se trata es el sentido objetivo *contenido* en el texto, el intentado por el hagiógrafo; no el que sospecha o da subjetivamente un intérprete, que puede no coincidir con el del hagiógrafo, como se ve con las varias interpretaciones que, como tanteos científicos, se proponen a modo de posibles interpretaciones de un mismo pasaje.

Además de este sentido polivalente que hipotéticamente se considera, han de ser sentidos *divergentes* entre sí, no homogéneos entre ellos, como lo sería una mayor profundización de un mismo sentido literal. Tal será el caso del «sentido pleno».

No se trata tampoco de todo tipo de posibles sentidos sugeridos a un lector con ocasión del texto sagrado, y que fueron «previstos» por Dios en su providencia, e incluso «proveyó» así

8 EB n.498.
9 EB n.499.
10 EB n.91 y 50.
11 EB n.561.
12 EB n.592.

para que pudieran ser útiles a los lectores. Estos no son sentidos *bíblicos*, ni están, por tanto, intentados ni contenidos en el texto. No pasa de ser una *oportunidad* prevista y querida por Dios. Como lo son con motivo de la lectura de otros libros de piedad o de tantas circunstancias de la vida.

La tesis general y ordinaria es que los pasajes de la Escritura no tienen más que *un solo* sentido *literal*. La razón de ello es lógica. Dios habla a los hombres en la Escritura al modo de los hombres. Pero éstos en su lenguaje normal sólo dan un solo sentido a sus expresiones. Lo contrario sería el no entenderse; en este caso, la conversación humana sería un no saber lo que se decía, ya que iría cargada de diversos conceptos *dispares*, y no se sabría con cuál quedarse; y eso suponiendo que se supiesen todos los que se incluyesen en esa polivalencia de contenidos. Sería transformar la conversación y los escritos en un crucigrama, en una anfibología.

Si esto no se da ni puede admitirse en el uso normal y ordinario de una conversación humana, menos aún puede admitirse, normalmente, en la Escritura divina, pues se da para que los hombres sepan lo que Dios les dice, lo sepan con seguridad; y las enseñanzas que en ella se hacen, a diferencia de la conversación y escritos ordinarios, son palabras y enseñanzas de «vida eterna». La trascendencia de sus enseñanzas excluye el crucigrama y la confusión en las mismas.

Sólo cabría, en algún caso, como excepción. Los hombres usan la anfibología o para engañar, o para bromear, o para disimular. Aunque Dios habla al modo de los hombres, no puede admitirse lo primero ni lo segundo. ¿Cabe lo tercero? ¿Para qué? Sólo se vería su razón de ser, hipotéticamente, en algún relato histórico, en el que algún personaje usase la anfibología para salvar alguna situación difícil (Jue 14,12ss) o que intentase disimular (Jn 7,8-10).

Esta misma *unidad* de sentido literal lo confirman dos consideraciones: *a)* los pontífices; *b)* los concilios.

a) Los Papas que han enseñado sobre materias bíblicas —León XIII, Benedicto XV, Pío XII—, lo mismo que algún documento de la Pontificia Comisión Bíblica, al hablar del sentido literal y de insistir al *summum* en que éste se precise con las normas hermenéuticas con que ha de hallarse y, una vez fijado, pueda utilizarse, no solamente no hablan de sentidos literales múltiples, sino que hablan en la hipótesis de encontrar este *solo* sentido, que es el que se logra con la hermenéutica que suponen y a veces indican.

b) Los Concilios en ocasiones han definido el sentido

exacto de algunos pasajes bíblicos, lo mismo que la Iglesia ha determinado el sentido de algunos pasajes bíblicos en declaraciones solemnes. Pero si la Escritura tuviese en sus pasajes esta polivalencia de sentidos, no podría ser fijado el sentido de un pasaje con exclusión de otros; sólo podría decirse que uno de los sentidos que contenía un pasaje era el que se determinaba. Pero no es ésta la práctica de la Iglesia, que es un modo de su enseñanza.

Esta tesis fue unánimemente seguida por la Tradición hasta los siglos XVI y XVII, en que algunos autores, creyendo seguir el verdadero sentir de Santo Tomás, quien, a su vez, seguiría en esto a San Agustín, se pronunciaron por el sentido polivalente de la Escritura. Así Salmerón, Silvio, Cayetano, Melchor Cano, Báñez, Suárez, Vázquez, Juan de Santo Tomás, Billuart, San Roberto Belarmino, Molina, Toledo, etc.[13]

Mucho se ha escrito y discutido sobre el genuino pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás[14].

Hoy la posición ordinaria y normal es defender el valor único del sentido literal.

Los defensores de la polivalencia presentaban tres argumentos a su favor: *a)* algunos textos de la Escritura; *b)* el procedimiento exegético de algunos Padres; *c)* la dignidad de la Escritura lo requeriría.

a) *Textos de la Escritura.*—Se citan algunos textos bíblicos que, según los defensores de la polivalencia, harían ver que los hagiógrafos los explican de modo diverso. Se citan algunos:

Sal 2,7: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Este pasaje encuentra tres explicaciones distintas en el NT:

Heb 1,5: *divinidad* de Cristo.

Act 13,33: *resurrección* de Cristo.

Hebr 5,5: dignidad *pontifical* de Cristo.

Aparte del sentido *histórico* del pasaje en el salmo, que es la *entronización* del Mesías.

Sin embargo, no exige esto una polivalencia divergente, sino que todo ello es sentido homogéneo, ya que la *divinidad* de Cristo exige—incluye—su *resurrección*, como la encarnación es la gran «unción» *sacerdotal* de Cristo. Es riqueza de contenido en el mismo texto, en su línea homogénea. Lo mismo que las interpretaciones del valor del salmo, a la luz del NT, parece, mejor que «acomodación», descubrimiento de plenitud de contenido en el pasaje del AT. Se está, pues, no

[13] HÖPFL-GUT, *Intr. gen. in S. Script.* (1940) p.439.
[14] Cf. sobre esto PERRELLA, *Intr. gen. a la S. Escritura*, ver. esp. (1954) p.300-315.

en presencia de una polivalencia, sino de un «sentido pleno», que es literal.

Otro ejemplo que se trae a este propósito es el siguiente:

Is 53,4: «El (Mesías) tomó sobre sí nuestras enfermedades...»
1 Pe 2,24: de la *pasión* vicaria del Mesías.
Mt 8,17: de las *curaciones* milagrosas.

En el sentido *histórico* de Isaías, se dicen estas palabras del Mesías, que es en el sentido *literal* en que se las aplica la 1 Pe. Pero el segundo sentido, en que lo usa Mt, no es *divergente* con el primero, sino homogéneo e íntimamente ligado a él, pues el hecho de que el Mesías haya tomado sobre sí «nuestras enfermedades» es lo que hacía en el plan de Dios que pudiese curarlas. Se está, pues, en un caso de «sentido pleno» o «consecuente», pero en ningún caso en un sentido literal *divergente*.

Se alegan, por último, las célebres palabras de Caifás citadas en San Juan 11,49-52. Caifás dice que conviene que muera uno (Cristo) para que no perezca todo el pueblo. Y dice que «no lo dijo de sí mismo», sino que, como era pontífice, «profetizó» que Cristo moriría por todos.

Pero aquí no hay propiamente dos sentidos distintos. Hay el de Caifás: que convenía que Cristo muriese. Y hay otro distinto, que es el de Juan, *comentando* él por su cuenta que esto se vino a cumplir en el sentido de la redención universal. Pero, aunque dice que con ello Caifás «profetizó», esto no pasa de ser un modo de hablar, puesto que «no podía ser, en sentido directo, una profecía, pues Dios no podía mover a Caifás a pronunciar la condenación oficial de Cristo. La palabra *profecía* tiene un sentido amplio. San Juan *ve* en esas palabras del sumo pontífice una *indicación providencial* de la muerte de Cristo»[15].

b) *Se cita el testimonio de los Padres*, que interpretan pasajes de la Biblia en sentido diverso, lo que supone, dicen, contenidos distintos. Así, v.gr., citan el siguiente pasaje de Isaías (53,8), que se trae aquí como modelo: «¿Quién contará a su generación?» (Vg.: «Generationem eius quis enarrabit?»). Y se lo explica por algunos Padres:

1) De la eterna *generación*.
2) De la *encarnación*.
3) De *ambas* cosas.
4) De su *resurrección*.

[15] Cf. M. DE TUYA, *Comentario al Evang. de San Juan*, en *Biblia comentada* (1964) t.5 p.1194.

El sentido histórico del texto en Isaías no puede ser ninguno de éstos, pues el término hebreo *dôr*, que traducen por «generación», jamás significa *nacimiento*, aparte que esta traducción estaría contra el mismo contexto.

Los exegetas están muy divididos en fijar el sentido exacto de este versículo, pero coinciden en que no se trata, de ninguna manera, de las cuatro razones propuestas.

En todo caso, el argumento de los Padres nada prueba, pues no hay unanimidad. Sólo hace ver que ellos dan tres *interpretaciones distintas* de lo que creen ser el contenido *único* de ese texto.

c) *La dignidad de la Escritura*, según los defensores de esta posición, postularía mayor riqueza de contenido que si fuese un libro humano, ya que le viene esa riqueza de contenido por el hagiógrafo y por Dios, «autor principal». Pero, en primer lugar, ¿por qué suponer esto? Las cosas son como son. Y, hablando Dios a los hombres al modo de los hombres, más bien parecería lo contrario. Pero, aun admitido esto, por otras razones: por la *perennidad* de la Escritura, incluso del sentido del mismo AT, y por ser éste preparación del NT, no exige ello un enriquecimiento de la misma con sentidos *divergentes*, que podrían llevar a la anfibología y al crucigrama, sino que este enriquecimiento se logra, dentro de una armonía que evita todos estos peligros, sea con una penetración más honda del sentido literal—«sentido pleno»—o con una prefiguración del futuro mesiánico, establecido con las realidades que significan las palabras—sentido «típico»—. Y esto es lo que es lógico y se admite.

3) Valor probativo del sentido literal

El valor probativo del sentido literal bíblico es definitivo. Una vez determinado éste, es Dios, que lo dice por el hagiógrafo-instrumento. Por lo cual es palabra de Dios.

Sin embargo, caben dudas acerca de la fijación exacta. En este caso, mientras no esté plenamente delimitado, tendrá los grados de más o menos probabilidad, o certeza moral. Pero esto no es por defecto de la naturaleza del sentido literal, sino por causa del desconocimiento, más o menos grande, del mismo.

La valoración definitiva la encuentra, aparte del valor obtenido por vía «científica», que siempre es un valor científico, cuando la Iglesia propone la interpretación definitiva de un pasaje o de un libro, ya que es la única que tiene poder para interpretar auténticamente la Escritura.

Y el grado de certeza dependerá del valor con que quiera exponerlo en su magisterio, ya que no es lo mismo que lo exponga como cosa prudente a seguirse que dándole una *interpretación auténtica,* sea con definición dogmática o sin ella.

Anejo a él están las *conclusiones* que se derivan del sentido literal. Unas serán ciertas, pero no bíblicas, por no estar intentadas en las palabras—en el sentido literal—; otras, en cambio, sí. Tendrán unas y otras, desde el punto de vista del sentido literal, el valor que les corresponda en función de lo dicho anteriormente.

4) División del sentido literal

La división del sentido literal se puede hacer atendiendo a diversos aspectos del mismo. Se dará una división sencilla:

- *a)* Por razón de la *materia* de que trata........
  - *Alegórico,* si la materia se relaciona con lo que ha de creerse.
  - *Tropológico,* si versa sobre temas de conducta moral.
  - *Anagógico,* si afecta a la vida futura directamente.
- *b)* Por razón de la *significación* de las palabras que se usan.........
  - *Propio,* si se toman las palabras en su sentido directo.
  - *Impropio,* si se toman en sentido figurado, metafórico.
- *c)* Por razón del *estilo* usado..............
  - Los diversos «géneros literarios», sea de palabras, frases, secciones o partes de libros o enfoques totales del libro.
- *d)* Por razón de la *riqueza* de contenido........
  - *Histórico,* que expresa lo que conoció el hagiógrafo.
  - *Pleno,* el contenido que Dios pone en la letra sobre lo que conoce el hagiógrafo.
- *e)* Por razón de la *inspiración bíblica.........*
  - *Bíblico....*
    - *Histórico.*
    - *Pleno.*
  - *No bíblico.*
    - *Consecuente,* algunos aspectos del literal que se deducen por raciocinio.
    - *Acomodado,* que se aplica a otro propósito del que lo usa el hagiógrafo.

Dado que los aspectos considerados en los apartados *a)* y *b)* no tienen necesidad de exposición por su evidencia, ésta se va a hacer sobre los otros tres apartados *c), d)* y *e).*

5) Géneros literarios

Se entiende por género literario el modo de exponer, aquí por escrito, un pensamiento. Como hay muchos modos de expresarlo, de ahí los diversos estilos literarios, que son los diversos «géneros literarios».

La verdad de un mismo pensamiento, siendo uno, se puede expresar por procedimientos distintos. Pero cada género literario tiene su verdad. No es lo mismo la verdad que lleva una palabra, que ha de interpretarse en su sentido directo —v.gr., la *sal*—, que el sentido metafórico en que ha de tomarse la palabra usada—sois «*sal* de la tierra» (Mt 5,13)—; ni el estilo escueto que el estilo oratorio; ni la historia precisa que la amplificada por sentido de deleite o por razón didáctica; ni una formulación rotunda e hiperbólica oriental que una narración metafórica de tipo clásico. Esta forma distinta de expresar la verdad es la que da los estilos diferentes, y estos estilos diferentes son lo que constituye los «géneros literarios».

La presencia de éstos en la Escritura es variadísima. Y la importancia de su estudio es decisiva para la exegesis, ya que solamente, sabiendo en qué consisten cada uno, es posible encontrar la verdad exacta de lo que Dios por el hagiógrafo quiso decir en la Escritura, no confundiendo, v.gr., una enseñanza *histórica* con una historia «según las apariencias», o perdiendo riqueza de contenido a sacarse de una enseñanza por confundir una parábola con una alegoría.

Fue Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* quien abrió a la exegesis una ruta decisiva al hablar e impulsar la investigación por este camino, siempre dentro de los cauces de una marcha científica. Luego la Pontificia Comisión Bíblica en su célebre carta al cardenal Suhard. Y recientemente el concilio Vaticano II.

Dice Pío XII:

> «Cuál sea el sentido *literal*, no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con solas las leyes de la gramática o filología ni con sólo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué *géneros literarios*, como dicen, quisieron emplear, y de hecho emplearon, los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso co-

rriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fuesen éstas no lo puede el exegeta establecer como de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente. Ahora bien, esta investigación, llevada a cabo en estos últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que antes, ha manifestado con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ora en la descripción poética de las cosas, ora en el establecimiento de las normas y leyes de vida, ora, por fin, en la narración de los hechos y acontecimientos... Nadie que tenga recta inteligencia de la inspiración se debe admirar de que también entre los sagrados escritores, como entre los otros de la antigüedad, se hallen ciertas artes de exponer y narrar; ciertos idiotismos, sobre todo propios de las lenguas semíticas; las que se llaman aproximaciones, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún, a veces hasta paradojas para imprimir las cosas en la mente con más firmeza. Porque ninguna de aquellas maneras de hablar de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas es ajena a los Libros Sagrados, con esta condición empero, que el género de decir empleado en ninguna manera repugne a la santidad y verdad de Dios, según que, conforme a su sagacidad, lo advirtió ya el mismo Doctor Angélico por estas palabras: 'En la Escritura, las cosas divinas se nos dan al modo que suelen usar los hombres' [16]. Porque así como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todas las cosas, 'excepto el pecado' (Heb 4,15), así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo al humano lenguaje, excepto el error, lo cual en verdad lo ensalzó ya con sumas alabanzas San Juan Crisóstomo [17] como una *synkatábasis* o 'condescendencia' de Dios próvido, y afirmó una y varias veces que se halla en los Sagrados Libros».

«Por esta razón, el exegeta católico, a fin de satisfacer a las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y probarla y mostrarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o *género literario* empleado por el hagiógrafo contribuye para la verdadera y genuina interpretación, y se persuada que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Puesto que no raras veces—para no tocar sino este punto—, cuando algunos, reprochándolo, se jactan que los sagrados autores se descarriaron de la fidelidad histórica o contaron las cosas con menos exactitud, se averigua que no se trata de otra cosa sino de aquellas maneras corrientes y originales de decir y narrar propias de los antiguos que a cada momento se empleaban mutuamente en el comercio humano y que en realidad se usaban en virtud de una costumbre lícita y común... Así es que, conocidas y exactamente apreciadas las maneras y artes de hablar y escribir en los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad histórica de las divinas Letras; ni será menos a propósito este estudio para conocer más plenamente y con mayor luz la mente del autor sagrado» [18].

La PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, en la carta al cardenal Suhard, habla de:

[16] S. THOM., *Comm. ad Hebr.* c.1 lect.4.
[17] MG 53,34-35.121.135; 59,97ss.
[18] EB n.566.

«los procedimientos (literarios) particulares, hoy mejor conocidos, del pensamiento y de la expresión de los antiguos orientales, y aun del *género literario* diferente, exigido por la diversidad de materias» [19].

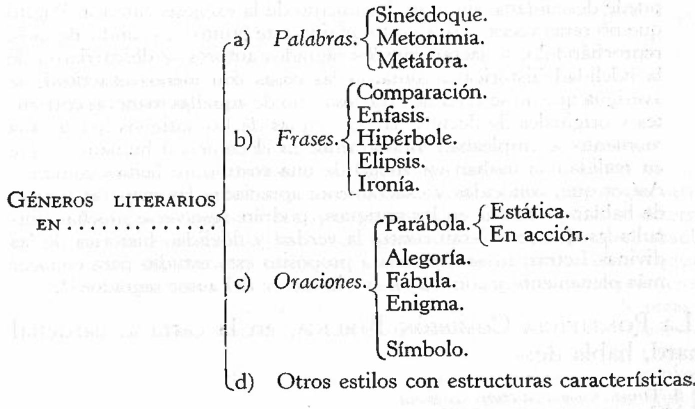
Y pasa luego a hablar «de la cuestión de las *formas literarias* de los once primeros capítulos del Génesis» [20], haciendo ver la complejidad del género histórico con que están redactados. Es lo mismo que la Pontificia Comisión Bíblica dice, en su decreto de 21 de abril de 1964, a propósito de la historicidad de los Evangelios [21].

Por último, el Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, en el capítulo 3 dice:

«Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos debe investigar con atención qué pretendieron exponer realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos.

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas, hay que atender a los *géneros literarios*, puesto que la verdad se propone y expresa ya de maneras diferentes en los textos de diverso género—histórico, profético, poético—o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los *géneros literarios* usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo como a las que en aquella época solían usarse en el trato común de los hombres» [22].

Los géneros literarios se pueden presentar en cuatro apartados para su exposición:



19 EB n.583.
20 EB n.584.
21 *Ecclesia* n.1.194 p.9.
22 *Ecclesia* n.1.269 p.13.

a) Palabras.—Las figuras retóricas *verbales* bíblicas más características son las siguientes:

Sinécdoque (synekdojé = recibir juntamente) es la figura retórica que pone:

género por la especie;
abstracto por concreto;
plural por singular;
parte por el todo.
Y viceversa.

Así se lee: «Poseerá tu descendencia la *puerta* (= ciudad) de tus enemigos» (Gén 22,17).

Metonimia (de *metonomázo* = denominar de otra manera) designa:

autor por su obra;
causa por efecto;
poseedor por la cosa poseída;
continente por el contenido;
instrumento por el arte en que se usa;
una cosa por la materia de que está hecha.

«No vine a traer la paz, sino la *espada*» (= guerra) (Mt 10,34). «Cuantas veces bebáis de este *cáliz...*» (= por la sangre contenida en él) (1 Cor 11,26).

Metáfora (metaphorá = llevar más allá) es la palabra—o frase—que se toma en sentido figurado. Así, Cristo dirá a los apóstoles que son «sal de la tierra» (Mt 5,13). Lo que es la sal para el condimento y para evitar la putrefacción, en ese sentido son ellos sal. En la metáfora se dice una palabra y se entiende otra cosa [23].

b) Frases.—Las *frases* con figura retórica más usadas en la Biblia son las siguientes:

Comparaciones.—En la comparación, las palabras se toman en su sentido propio, y se valora lo que quiere ilustrarse con la *analogía* que ellas aportan.

Así, p.ej., se dice del justo que «será como el árbol plantado junto a la corriente de aguas» (Sal 1,3). Así *como* éste fructifica, *así* fructificará espiritualmente el justo.

Cristo dirá de la predicación de sus discípulos: «Veía a Satanás como el rayo que caía del cielo» (Lc 10,18). El reino de Satanás se iba desmoronando con la predicación del reino *como* el rayo cae desde el cielo.

Es de interés destacar en las frases comparativas orientales, el gusto tan dispar con las de Occidente.

[23] St. Thom., *Expos. in Gal* 4 lect.7.

No solamente los «ríos aplauden con las manos» (Sal 98,8) y los «montes saltan como carneros» (Sal 114,4), sino que buscan las analogías fuertes, probablemente por necesidad de contrastes imaginativos recios. Así, en el Cantar de los Cantares, los ojos se comparan a dos tórtolas; los dientes, a un rebaño de ovejas (Cant 4,1ss).

Más extrañas son aún otras. Isacar es «como un asno robusto» (Gén 49,14); las mujeres de Samaria son comparadas a las «vacas de Basán» (Am 4,1); a Jerusalén se la compara con una mujer a la cual no se le «cortó el ombligo cuando nació» (Ez 16,4), y hasta se la compara a una prostituta (Ez 16,15-34).

A Dios se le presenta en las más variadas formas antropomórficas: con ojos, manos, paseando por el edén, etc. Y se dan de El comparaciones extrañas. Para hablar de su «fuerza», se le compara a un borracho al salir del estado de embriaguez (Sal 78,65); naturalmente, la comparación no cae sobre la embriaguez, sino sobre la fuerza.

Este gusto tan especial y rico de comparaciones orientales ha de estar muy presente a la hora de la valoración exegética.

Enfasis (del griego *emphháinein* = declarar, mostrar) es la figura retórica que muestra tener un sentido más profundo de lo que presentan, a primera vista, las palabras con que se dice algo.

Se lee en los Salmos: «Porque Dios *conoce* el camino de los justos» (Sal 1,6). No se trata del conocimiento intelectual; en este sentido, Dios conoce todas las cosas y todos los «caminos», lo mismo el de los «justos» que el de los pecadores. Aquí el sentido *enfático* es que el de los «justos» lo conoce con *amor*, con especial providencia.

Hipérbole (hyperbolé = sobrearrojar, sobreponer) es la figura retórica que dice más de lo que en realidad se significa. Es una exageración literaria. La hipérbole es connatural con el oriental. Son procedimientos que brotan de una exuberancia imaginativa, y se requieren para impresionar esa misma imaginación, habitualmente en estado ardiente.

Así, se lee en 1 Reyes: «Y puso el rey (Salomón) en Jerusalén *plata* (en tanta abundancia) *como las piedras*» (1 Re 10,27).

O la frase ambiental: «Es más fácil que pase un *camello por el ojo de una aguja* que entrar un rico en el reino de los cielos» (Mc 10,25).

Elipsis (del griego *ek-leipo* = dejar atrás, pasar por alto, *omitir)* es una reticencia que ha de suponerse por el lector u oyente en lo que lee u oye.

Se lee: «Mi alma está muy turbada; pero tú, ¡oh Señor!,

¿hasta cuándo?» (Sal 6,4); en lo que hay que sobrentender «estarás irritado contra mí» o «difieres tu auxilio».

En íntima relación con esta figura—algunos la identifican con ella—está el *anacoluto*; que, por no seguirse el curso normal de la frase, la deja momentáneamente en suspenso, debiendo suplírsela totalmente o aplazar su continuación para más adelante. Los *anacolutos* son frecuentísimos en San Pablo (Rom 5,12).

Ironía (del griego *eironeía* = simulación) es la figura por la que se expresa lo contrario de lo que se dice. Escribe irónicamente San Pablo a los corintios: «Ya estáis ricos; sin nosotros habéis logrado el reino» (1 Cor 4,8; cf. Gén 3,22; 1 Re 18, 27, etc.). Como especie de la ironía está el *sarcasmo*, que es una burla fuerte; con ella se acusa, más fuertemente aún que con la simple ironía, lo que quiere decirse. Tal es la tremenda ironía de San Pablo a los judaizantes de Galacia a propósito de la «circuncisión» contrastada con las «mutilaciones» de los cultos paganos de Cibeles existentes en Galacia (Gál 5,12)[24].

c) ORACIONES.—Las figuras retóricas *oracionales* de más interés y más frecuentemente usadas en la Escritura son:

Parábola (de *parabállein* = poner junto, confrontar) es un relato ficticio de cierta extensión en el que las palabras se toman en sentido propio y la escena está compuesta, generalmente, con elementos de la vida real, o verosímiles, y que con el conjunto del relato se pretende ilustrar, normalmente, una sola verdad religiosa. En la parábola pura *comparatur totum toti*. La verdad que con ella se pretende ilustrar, llamada *tertium comparationis*, se sacará sea por decirse explícitamente lo que se pretende ilustrar—así se lee: «El reino de los cielos es *semejante a*...»—, o por la conclusión: «Así sucederá en..., o con...», o por el contexto.

A veces las parábolas pueden tener otras comparaciones secundarias, con valor propio. Son *parábolas mixtas*.

Se encuentran en algunas parábolas elementos mínimos que no afectan a la sustancia de la parábola. En tales casos, esos elementos mínimos pueden tener valor *alegórico*, es decir, enseñanza propia, que cuidadosamente ha de ser valorada (Mt 22,6ss.13; 25,9). En realidad, este citado caso de Mt son varias parábolas yuxtapuestas; como ejemplo de parábola mixta —parábola alegorizante—está la parábola del buen pastor (Jn 10, 1-16). Pero en otras ocasiones no lo tienen; sólo son elementos descriptivos para hacer más plástico el cuadro que se pinta.

[24] H. CLAVIER, *L'ironie dans l'enseignement de Jésus*, en *Nov. Test.* (1956) p.3-20.

En este caso se utilizan sólo *ad descriptionem typi* (Lc 15,22ss). En el AT se encuentra alguna parábola; v.gr., la acusación de Natán a David por su pecado (2 Sam 12,1-12). En el NT son sumamente abundantes en los sinópticos. Así, la parábola del sembrador (Mt 13,13ss y par.), la oveja perdida (Mt 18, 12-14), etc. La belleza y abundancia de las parábolas evangélicas son clásicas.

Alegoría (de *allo-agoreúo* = decir otra cosa). Se la define como una metáfora continuada [25]. En ella *comparantur singula singulis*. Es una narración ficticia de cierta extensión en la que las expresiones se toman en sentido figurado. Se dice una cosa y se entiende otra. Como dice Santo Tomás: «Aliquid dicitur, et aliud intelligitur» [26].

Sin embargo, la alegoría pura es rara. Suele ser mixta, con elementos parabólicos, que contrastan más la misma descripción que se hace.

La alegoría es frecuente en la Escritura. Ejemplo de *libros* está el Cantar de los Cantares. Como ejemplos de alegorías bíblicas está la de la «viña», símbolo de Israel trasplantado en Egipto (Sal 79), y la «viña» de Ezequiel (Ez 17,1-10). A veces son *brevísimas:* la del bieldo (Mt 3,12) y la de las cargas pesadas (Mt 23,4). Acaso esta última sea, mejor, una comparación metafórica. Como clásico ejemplo de alegoría *mixta* está la de Cristo «vid» (Jn 15,1-11 e Is 5,1ss).

Fábula es la narración en la que se aplican cualidades humanas a seres irracionales. Así se ponen animales o vegetales hablando.

En la Biblia se encuentran fábulas por el valor pedagógico que tienen. Así, los árboles que piden rey (Jue 9,8-15), el cardo del Líbano pidiendo al cedro del Líbano a su hija para mujer de su hijo (2 Re 14,9; 2 Crón 25,18).

Enigma: es generalmente una alegoría cuyo sentido profundo exige una cuidadosa meditación. Los orientales son sumamente aficionados a ello. Clásico es el enigma de Sansón: «Del que come salió el alimento, y del que es fuerte, la dulzura» (Jue 14,14-18). El enigma es un «acertijo».

Símbolo (de *symbállein* = comparar) es una *realidad* o *acción figurada* con la que se significa o representa otra cosa. Es una dramatización figurada de lo que quiere expresarse.

Conviene señalar las diferencias del *símbolo* con otras figuras retóricas más o menos afines.

Se distingue de la *parábola* en que ésta, en general, es una narración fingida hecha con elementos de la vida real o verosí-

[25] CICERÓN, *Orator* 27,94.

[26] *Expos. in Gal.* 4 lect.7.

miles, normales, aunque pueda estar unida a un hecho histórico, pero cuya lección se da con un hecho ficticio. Así, cuando un doctor de la Ley pregunta a Cristo quién es el prójimo —hecho histórico—y Cristo le responde con la parábola del buen samaritano—narración parabólica—(Lc 10,25-37).

Se distingue de la *alegoría* en que ésta es una metáfora *literaria* continuada.

Del *tipo* se distingue en que éste es una realidad histórica de suyo, con existencia independiente de otra cosa a la que significa—v.gr., el cordero pascual—, aunque *también*, en cuanto tal, signifique otra cosa: el cordero pascual es «tipo» de Cristo inmolado.

El *símbolo*, en cambio, tiene toda su razón de ser en cuanto significa otra cosa.

El símbolo puede ser una *cosa* o una *acción*, y ésta puede ser simplemente *representativa* o también *efectiva* [27].

Ambos simbolismos—cosa o acción—son frecuentes en el AT, sobre todo en los profetas. También se encuentran en el NT.

Así, el profeta Ajías rompe su manto ante Jeroboán en doce partes y da diez de éstas a Jeroboán, para indicar la división del reino y las tribus que le corresponderán a éste (1 Re 11,29-39); Jeremías esconde su cinturón en tierra y lo deja pudrirse, para indicar el castigo de Judea (Jer 13,1-11). Y a su estilo otras muchas (Is 20,2-4; Ez 3,22-5,4; 12,1-20). El profeta Agabo se ata sus pies y manos para predecir a San Pablo su próxima suerte (Act 21,10-13).

El símbolo aparece también no sólo en forma de *acciones*, sino de *cosas* (los querubines del arca: Ex 25,18-22; Núm 15, 38-40), *nombres* (los hijos de Isaías: Is 7,3; 8,3.18; Os 1,4.6.9), *números* (Gén 4,15; Am 1,3.6.9). Y con una gran abundancia y variedad en el Apocalipsis (1,4.12ss; 4,4; 5,1, etc.).

Es de notar que a veces los símbolos sólo tienen valor *representativo*, como los querubines del arca, etc.; otras, en cambio, lo tienen *efectivo*, como el caso citado de los profetas Ajías y Agabo.

Cuando los *símbolos* tienen valor *efectivo*, se los suele llamar «parábola en acción» *(parabola in actu)*. Ejemplo, aparte de los citados, es el lavatorio de los pies en la última cena (Jn 13,4-15) o la maldición de la higuera por Jesucristo (Mt 21,19-20 y par.).

d) Otros estilos con estructuras características.— Entre otras formas bíblicas de «géneros literarios» con estruc-

[27] Höpfl-Gut, *Intr. gen. in S. Script.* (1940) p.433-434.

turas de interés a considerarse aquí, figuran los siguientes «géneros literarios»:

Histórico.—Este ya se estudió en sus diversas formas, por razón de su posible compromiso con la inspiración bíblica, en el apartado histórico de la «Cuestión bíblica».

La historia bíblica, enmarcada en la historia oriental, puede revestir diversas formas. Desde la «historia según las apariencias» hasta los datos recogidos de «anales». Características de la historia bíblica es que no se escribe por la sola historia, sino en función de los hechos religiosos: es siempre historia religiosa. En orden a ello se condicionan los hechos históricos a relatarse; es, pues, generalmente historia fragmentaria por buscar los puntos o temas de más interés a este propósito. Y siendo, además, la *historia* oriental *arte,* pueden aparecer en su desarrollo diversos recursos literarios que, sin falsearla ni alterarla, resaltan más los intentos histórico-religiosos del hagiógrafo; la historia religiosa bíblica, además, es fundamentalmente *pragmática:* busca que los lectores se inserten en la vivencia de la alianza de Dios con los hombres.

De aquí también el aspecto *kerigmático* de la historia, sobre todo en los evangelios sinópticos, donde éstos, aparte de los testigos, que escriben la parte fundamental de los mismos, y de las «fuentes», que también utilizan, v.gr., Lucas, son «historia», procedente, a veces, de la «prehistoria» de la catequesis primitiva. Son, en parte, verdadera historia, pero *kerigmática.* Es la historia complementada, «actualizada» en ocasiones, de la misma enseñanza de Cristo en función de las preocupaciones o necesidades de la Iglesia primitiva al desenvolver y aplicar a casos concretos aquélla bajo la iluminación de Pentecostés. Así, este *kérigma,* predicación de la catequesis primitiva, pasa a ser historia evangélica por una mayor *penetración* de las enseñanzas *históricas* de Cristo. Un ejemplo evidente de ello es el evangelio de San Juan.

Hímnico.—El género «hímnico» está representado especialmente por el Salterio. Su contenido es vario: «elevaciones» a Dios cantando sus grandezas, oraciones de petición, hasta súplica de castigos. Este último aspecto constituye el problema de las «imprecaciones»; algunas de las más graves están incluidas en el Salterio, y cuyo caso se estudia en la «Cuestión bíblica». Otro tema de máxima importancia es el mesianismo desarrollado en diversas composiciones históricas del Salterio.

En él la plasticidad del lenguaje se acusa en metáforas y comparaciones de un grafismo máximo, de gran belleza.

La temática del mismo es muy amplia en matices. Es el

corazón profundamente religioso del oriental, volcado en Dios para relacionarse con El en casi todas las situaciones de la vida.

En otros libros bíblicos se encuentran también formas «hímnicas» o partes de himnos incorporados a los relatos del autor sagrado. Ejemplo de este último es el que San Pablo toma de la liturgia e incorpora a su epístola (Ef 5,14).

Como composiciones poéticas, aunque pueden tener un fondo histórico, llevan el margen libre propio de la poesía. Todo esto exige una valoración especial y justa.

Nomístico.—Se incluyen aquí los pasajes «legislativos», que revisten formas muy variadas.

Ya en la parte más antigua de la Ley, salvo el núcleo de lo revelado, se ve en la *Torah* la incorporación ambiental de multitud de leyes que regían en el Oriente bíblico. No solamente se ve su semejanza con el código de Hammurabi, sino con el código real sumerio de Lipit Ishtar y las leyes de Eshnunna, lo mismo que en las tabletas de Kerkut y en la colección de leyes asirias. Si esto hace ver el entronque de las mismas por su contenido, también lo hace ver, en ocasiones, por su misma formulación, ya que aquí se ponen en boca o con la autoridad de Yahvé. Y hasta en diversas secciones del Pentateuco revisten una agrupación especial, al estilo de las del ambiente en que se mueve Israel, en que aparecen como verdaderos «códigos». Tales son el «código del decálogo» (Ex 20, 2-17), el «código de la alianza» (Ex 20,22-26; c.21-22; 23,1-19), el «código de la santidad» (Lev c.17-26), etc.

Aparte de todo lo que hay en esto de «género literario», basado en el concepto semita de causa y efecto, hay además en ello otro aspecto—su finalidad—que conviene destacar para su auténtica valoración: «El estudio de la Ley y el papel que ella juega en la historia, muestra que ella es mucho más que una simple unión social para las doce tribus; es, en el sentido más pleno de la palabra, un lazo sagrado, porque ella representa la voluntad soberana del Dios santo» [28].

Por aquí se ve el diverso complejo de estas leyes, hasta pintorescas algunas—la vaca rufa—, imperfectas, efecto de la *synkatábasis* divina legislativa, y, por lo mismo, aumentándose y «actualizándose» según las épocas, como puede percibirse en la redacción última, la actual.

En unión con el género «nomístico» está el *midrash halákico*. El *midrash* es el estudio más profundizado de la Ley. El *midrash halákico* es el que estudia las partes legislativas o

[28] A. ROBERT, *Les genres littéraires dans le Pentateuque*, en *Los géneros literarios en la S. Escritura* (1957) p.116-117.

«nomísticas» de la *Torah*, que trata de utilizar, más libremente a veces, el contenido de las leyes, por ver en ellas y el dato actual a ilustrarse una cierta analogía de situaciones, en orden a resolver a su luz nuevos problemas. Aun en el NT se ve algún caso de ello (Mt 12,1-14; 15,1-9; 19,3-9). Puede usar recursos históricos o ficticios por su valor didáctico.

La «nomística» de Cristo y del NT cobra estilo distinto y muy vario. Basta leer el sermón del Monte (Mt 5,1ss).

Cultual.—No pasa de ser una especie del género «nomístico», pero que reviste unas características muy marcadas y muy extensas en la redacción legislativa. Sea en los diversos pasajes del Pentateuco, sea en los libros de los Reyes, todo ello reviste una minuciosidad, con la que quiere hacerse ver, aparte lo que haya habido—a contrastarse en cada caso—de realizaciones históricas, el esmero que ha de tenerse en el servicio divino, para así hacer ver la grandeza omnipotente de Yahvé.

Procedimiento «retroactivo».—En íntima relación bíblica con el género anterior está este procedimiento «retroactivo». Con él se describe, en un estadio histórico posterior y con una elaboración minuciosa y calculada, toda una legislación, que se pone en un estadio histórico anterior. Tal es la legislación litúrgica sobre el arca y utensilios del culto que se leen en el Pentateuco a la hora que Israel está en el desierto.

Sapiencial.—Es un género que en parte se encuentra en otras literaturas del Oriente bíblico, sobre todo en Egipto. Sin embargo, en la Biblia este género tiene dos aspectos; uno es la *formulación literaria* de multitud de sentencias y otro es el *contenido* sustantivo de esa sabiduría, que es lo específico de Israel.

Varios de los libros «sapienciales» bíblicos ponen ya esta Sabiduría en Dios, como una personificación suya, ya al comienzo de la creación, para la realización de su obra. Esta Sabiduría, que viene de Dios y lleva a Dios, se va a comunicar a los hombres precisamente para este ir a Dios y conformar en todo su conducta con su Ley. Así, se la comunicará en forma de «dones» al Mesías (Is 11,1ss). Esta, en menor cuantía, es la que se comunica a los hombres que son de Dios, a los que quieren ser fieles a su alianza. Así, dice de ella Baruc: «Nuestro Dios es el que conoce los caminos de la Sabiduría, y se la concedió a Jacob, su siervo, y a Israel, su amado. Hizo además que se dejara ver en la tierra y conversara con los hombres. Esta Sabiduría es el libro de los mandamientos de Dios y la Ley, perdurable para siempre. Los que la guardan

alcanzarán la vida, los que la abandonan caerán en la muerte» (Bar 3,36ss).

Hasta a veces elogian estos libros la existencia de la Sabiduría en los gentiles (Jn 1,9). Es la luz de la ley natural, que debe conducir al hombre rectamente con sus principios fundamentales.

«Pero la que los profetas llaman *sabiduría verdadera*, la única capaz de juzgar el curso de los procesos históricos y ver en ellos los juicios de Dios sobre las naciones, así como la sabiduría que nos enseña a gobernar nuestra vida según la voluntad divina para alcanzar la vida eterna (revelada), ésa es la que nos viene por el conducto de los profetas y por la Ley, ésa es la propia de Israel, y no puede hallarse en las naciones que desconocen a Dios» [29].

Es, pues, toda esta «sabiduría» participación de la Sabiduría de Dios, que hace valorar las cosas desde el punto de vista de la revelación sobrenatural, sea por una deducción directa de la revelación sobrenatural o sea porque indirectamente —principios rectos de ley natural o de los derivados en los pueblos gentiles—lleva a ella; e incorporada a la finalidad bíblica—legislación incorporada a la Escritura—, participa de esta Sabiduría de la revelación bíblica.

Así, a su luz se desarrollan diversos problemas «sapienciales»: el libro de Job, el Cantar de los Cantares, parte de los temas del libro de los Salmos, y también del libro de la Sabiduría.

Pero donde este estilo «sapiencial» viene a cobrar ampliamente su *formulación* característica es en los libros de los Proverbios y en el Eclesiastés. Encierra lo que se ha llamado la «sabiduría popular». A. Colunga escribe a este propósito:

> «Más de una vez nos habremos encontrado con personas sin cultura, pero de buen entendimiento natural, informado por el espíritu cristiano, que en su memoria atesoran gran riqueza de proverbios, y mediante ellos hallan la solución que los problemas de la vida les ofrece, siendo capaces de dar atinados consejos a quien a ellos acuda. A estos tales podemos apellidar sabios con más razón que aquellos que tienen el entendimiento lleno de erudición y ciencia, pero que ni atinan a gobernar su vida ni sirven para dar a otros un buen consejo» [30].

Esta es la formulación popular y clásica de este estilo «sapiencial» bíblico y de otros pueblos del Oriente bíblico.

Como característica tiene una formulación absoluta conforme a lo que suele suceder o conforme a la naturaleza de las

29 A. Colunga, *Géneros literarios sapienciales*, en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.195.
30 O.c., a.c., p.204.

cosas. De ahí el que no ponga las excepciones que han de suponerse ni darles, por tanto, el valor de absoluta rotundidad con que se formula este género literario.

Imprecatorio.—Es la formulación de deseos y hasta petición a Dios de males contra el enemigo. Tiene afinidades con los otros pueblos del Oriente Medio, y la base fundamental de su formulación está en el Levítico (c.26) y el Deuteronomio (c.27 y 28). Es un género literario muy caracterizado. Pero su estudio se ha hecho, y allí se remite, en la «Cuestión bíblica».

Oratorio-poético.—Este es un doble género literario que se encuentra en grandes secciones bíblicas, y que, aunque de suyo distintos, se los considera aquí por razón de un denominador común: el margen de no interpretación estricta en que ha de valorárselos. Se diría que son formas o de «sugerencia» o de «aproximación». Nunca una afirmación *oratoria*, ampulosa, vehemente, de márgenes amplios, tiene el mismo valor de afirmación e intento que la afirmación precisa, fría, calculada, de una enseñanza estricta que se intenta. De ahí las afirmaciones «rotundas» y las descripciones «hiperbólicas» orientales. Y en íntima conjunción con el estilo «oratorio» está el estilo «poético», donde la *sugerencia* cuenta más que la misma afirmación que suena. Oratoria y poesía tienen su verdad propias. Así, la Palestina que mana «leche y miel» sugiere un contraste con la vida esteparia del desierto; su mismo estilo «oratorio» no excluye todas las estrecheces y dificultades que Israel tendrá en la tierra de promisión, sino que se afirma sólo el intento de ser una tierra propia, donde al nomadismo sucederá la vida sedentaria y estable, y que será la tierra del pueblo y templo de Dios.

La consideración de este aspecto, de intento y límites psicológicos del hagiógrafo, es fundamental para su valoración exegética.

Antropomorfismo y personificaciones.—El «antropomorfismo» es la personificación humana de seres o elementos superiores, divinos. Esta última es usada en el documento yahvista del Génesis, en el que a Dios se lo presenta en figura humana: «hablando», «paseando» por el paraíso. Lo mismo aparece en Daniel, bajo la forma del «anciano de días» (Dan 7,9), aunque juegan también en su descripción elementos apocalípticos. El «antropomorfismo» hará exegéticamente quitar en la interpretación lo que son sólo propiedades descriptivas humanas para captar la enseñanza fundamental encerrada en ese género literario.

Por su analogía, aunque ésta puede ser más amplia que el simple «antropomorfismo», está el género de las «personificaciones». Sea en personas, sea en otros símbolos, preferentemente animales—v.gr., las diversas «bestias»—, se simbolizan en ellas ideas, reinos, etc. Los detalles, pues, de la personificación no suelen ser más que elementos puramente descriptivos.

De los primeros se ven en Daniel. De los segundos aparecen en la célebre Leviatán, serpiente mítica (Is 27,1), en la que se personifican diversos reinos hostiles. En el libro de Job (3,8; 40,20) tiene otro sentido. Lo mismo sucede con Gog (Ez 38,2.3.14.18; 39,1.11.15). En el Apocalipsis, las bestias simbolizan diversos reinos, lo mismo que los «dos testigos» son personificaciones.

Los *detalles* de las «personificaciones» o simbolismos pueden tener un valor descriptivo o alegórico. Su enfoque y apreciación distinta es de importancia en la exegesis de esos pasajes.

Profético.—Este es un aspecto cuya valoración precisa será la base de una interpretación exegética justa, ya que el tema es complejo.

El «profeta» no se improvisa; surge traído vocacionalmente por Dios, es «tomado» por Dios (Am 7,13). El es consciente de su llamamiento (Am 3,8). Es consciente igualmente de su misión, de su peso, y quiere resistirla en ocasiones (Jer 20,7). Pero Dios se le impone y le hace hablar (Jer 23,29; cf. Jer 11, 18-23; 12,1.4.6). El «espíritu de Yahvé» se posesiona, pues, del profeta, y éste viene a ser «boca de Yahvé» (Is 30,1; Os 9,7). El profeta se considera así como el «instrumento» de Dios.

El profeta no se caracteriza esencialmente por sus vaticinios del futuro, que se le dan también como garantía, con su cumplimiento, de su misión (1 Sam 10,1ss; Is 7,14; Jer 28, 15ss; 44,29-30), sino que tiene una función más ordinaria y frecuente de censurar los defectos y decaimientos de la doctrina yahvista, animando a superarlos, asegurando su triunfo, lo mismo que en los momentos de euforia y exaltación es el que alerta ante los defectos que existen. Se podría definir como el «celante» del yahvismo.

Para la valoración de su función conviene recordar algunos aspectos fundamentales de su constitución y evolución.

a) En una primera fase, el profetismo sólo se fija fundamentalmente en las promesas hechas a Israel. Es el aspecto *colectivo* o nacional de sus predicciones, aunque haya algún aspecto particularista. Su doctrina es el yahvismo, pero tomado como aspecto medular; no el viejo ritualismo litúrgico materializado, sino los valores morales y espirituales destacados

como el auténtico yahvismo. El individuo, es decir, los valores religiosos del individuo, cuentan en cuanto están encuadrados y en cuanto él forma parte de la comunidad de Israel.

En una segunda fase, a partir del destierro babilónico, al ver que los anuncios proféticos no se cumplían con la idealización colectiva de un Israel nacional triunfante con que se los anunciaba, es cuando se empiezan a destacar y a considerar más los valores religiosos *individuales.* Empieza en el profetismo a cobrar consideración directa el mérito y la responsabilidad *individual,* como se ve en Ezequiel. Se ve más la ética personal, sin las repercusiones colectivas.

Pero Israel tiene un destino privilegiado en lo universal; ha de triunfar sobre las gentes y naciones por razón del destino universal que lleva en sí mismo: el mesianismo, y hacer así que las «naciones» gocen de los beneficios del mesianismo *universal.* El monoteísmo de un Dios universal llevaba a ver los beneficios divinos y mesiánicos sobre todas las naciones, de las que El era el único Dios verdadero. Tal es el tema del libro de Jonás. Por eso, los profetas, a la luz sobrenatural de estos principios de «elección» y de «misión» universal, ven, en los castigos que les infligen las naciones, *medios* que Dios utiliza para purificar a Israel y prepararlo a esa hora mesiánica, que infaliblemente ha de llegar. Por eso, toda «persecución» a Israel, aparte de castigo y providencia de Dios, no pasa de ser para ellos un «episodio» en este serial de hechos, que tienen que abocar necesariamente en el mesianismo.

b) Este es el eje de toda la visión y elaboración teológica del profetismo. A él tienden sus vaticinios, y, ante su contraste, surgen más acusadas sus censuras al Israel en que les toca vivir.

El mesianismo va a ser la obra perfecta del yahvismo. La obra de Dios, de haber elegido un pueblo para que sea el transmisor de sus promesas, de su Ley y de su voluntad, exige de Israel ser un pueblo santo. Sus promesas son infalibles. Han de cumplirse. Y, como no se cumplen en los diversos momentos históricos en que toca vivir a los diversos profetas, esta hora de cumplimiento va a ser en la hora de la gran promesa mesiánica.

Naturalmente que aquí entran en juego importantes contrastes. Los defectos actuales, a veces muy graves, son *contrastados* y acusados con gran relieve por los profetas *ante el canon ideal de santidad de los días mesiánicos,* y, viceversa, los defectos actuales hacen idealizar aún más, con los más vivos colores orientales, esa hora de prometida redención y perfección. En

su vida, el profeta podría decirse que está inmerso en la idea y hora del mesianismo. Todo lo juzga en función de él, todo lo relaciona con él, todo lo soluciona con él.

c) Pero ¿qué sabían los profetas del mesianismo? Este es casi el punto clave de la exegesis del profetismo.

En primer lugar tienen una *revelación directa*, sobrenatural, de Dios, de diversos hechos mesiánicos; v.gr., concepción virginal del Emmanuel, concepto de un mesianismo de dolor del «Siervo de Yahvé», en Isaías. Pero frecuentemente no conocen más que el *hecho* capital o central: el «núcleo».

Otras veces la revelación va a venir por una «combinación» de elementos que ellos tienen o por una «iluminación» sobre los mismos. Esto les hará percibir con más sutilidad o agudeza, «por cierto instinto ocultísimo», como dice Santo Tomás, el mensaje de Dios.

Pero en otras ocasiones hay elementos de su propia cosecha. Es una elaboración teológica, para la que no se requiere un carisma especial, sino que son valoraciones o deducciones que hacen en función de los *principios fundamentales* y básicos *ya revelados*. Algo así como una Santa Catalina de Siena, que «veía» *todo* a través del valor de la sangre de Cristo. Y que son, fundamentalmente, el binomio, ya codificado en la Ley: castigo al pecado—v.g. invasiones—y liberación y prosperidad ante la «conversión» y práctica del yahvismo.

A estos elementos centrales de su «saber» profético—sean de presente o de futuro—hay que añadir otro definitivo: el revestimiento literario, la «encarnación» de los mensajes en fórmulas aptas para sus contemporáneos. Lo que se ve no sólo por los elementos metafóricos y descriptivos utilizados, sino, sobre todo, por el modo de realización histórica que tuvieron esos vaticinios. Así, p.ej., en Isaías se anuncia con una descripción terrible lo que será la destrucción de Babilonia, hasta utilizar lo que era usual entonces en esas destrucciones: «sus hijos serán estrellados a sus ojos» (Is 13,16). Pero se sabe que los soldados de Ciro no fueron crueles para las gentes en la toma de Babilonia.

De ahí el número de recursos literarios que utilizan para hacerse comprender, para herir mejor la imaginación de un oriental. Y de aquí la dificultad, en ocasiones, de saber precisar bien los límites del «núcleo» y del «revestimiento» del intento profético substancial o de los elementos literarios de encarnación. ¿Son ellos siempre conscientes de esos mismos límites? Acaso no, ya que en el campo de la conciencia pueden darse simultáneamente el «núcleo» directamente revelado y los

elementos que aparecen juntamente con él—piénsese en la ley de «asociación de imágenes»—como «encarnación» de la idea o yuxtapuestos en el campo de la conciencia por motivos psicológicos diversos. Olvidar esto es no penetrar bien en la psicología del profeta. Por eso puede prestar aquí, en ocasiones, un buen recurso la antes expuesta hipótesis de la «disociación psicológica».

Y como un caso que especialmente ha de considerarse en estos géneros literarios proféticos, no como fórmula, sino como actitud vital del mismo, está frecuentemente el hecho psicológico de su «conciencia *atemporal*» en lo que expresan.

El profeta conoce el «núcleo» de la revelación, pero no las circunstancias ni la situación histórica precisa; mas por la vivencia con que la recibe, viendo que la solución de los males de Israel—piénsese en una invasión—, en última instancia, van a ser superados, en las etapas intermedias hasta la hora mesiánica, por razón de la necesidad de que se cumpla el mesianismo, el hagiógrafo une o yuxtapone estos dos planos—el histórico y el futuro mesiánico—en una contigüidad psicológica y literaria, sin que tengan más conexión inmediata que su presencia en la conciencia del profeta. Esta «conciencia atemporal» ha de ser valorada como especialísimo «género literario» a la hora de la precisión exegética.

Es dentro de esta concepción teológica, esquemáticamente expuesta, donde los profetas se mueven. Y para su expresión literaria utilizan multitud de «géneros literarios».

Tales son el *oráculo* [31], puesto en boca de Dios, y la *exhortación* o *parenesis:* el primero, vehemente, éste más insinuante. Esta toma un sesgo histórico en Oseas (2.16-17; 9,3.10...), está muy caracterizado en Jeremías (3,11-15; 4,1-4.14, etc.), es didáctica o alegórica en Ezequiel (c.16.17.19...) y consoladora en Isaías (41,8-10; 43,1-7, etc.). Se utiliza usualmente la *hipérbole* extremista; v.gr., la edad mesiánica será la época en que no habrá pecado, y se la pinta con exuberancia de bienes (Am 9, 13; Jl 3,3.18); aparece también el género *paradójico* (Is 6,9-10); típico del profetismo son las *idealizaciones*, con las que se busca el impacto psicológico del valor máximo del mesianismo; así, entonces, el «leopardo se acostará con el cabrito» (Is 11, 1...); buscando corregir el pecado, se utiliza frecuentemente el género *conminatorio*, que es la aplicación, salvo lo que pudiera alguna vez haber de revelación, de lo que preceptúa la Ley sobre retribuciones; no raramente estas «conminaciones» están hechas en forma condicionada; así Jeremías (26,18-19)

31 ROBERT-TRICOT, *Initiation biblique* (1954) p.292-293.

dice que por el arrepentimiento que hubo no se cumplió un vaticinio de Miqueas (3,12); también estas «conminaciones» van a veces contra «personas morales»; por ejemplo, el vaticinio sobre la destrucción de Damasco (Is c.17) o de Babilonia (Is c.13). Babilonia no fue *materialmente* destruida, pero perdió su poder al pasar su poderío a manos de los persas. También aparecen grandes secciones de Ezequiel, Daniel y Joel redactadas con el género *apocalíptico*, lo mismo que en Isaías (c.24-27). En los libros proféticos aparecen *parábolas en acción* (1 Re 11,29ss; Jer 13,1-21; Ez 4.1-3, etc.); *visiones proféticas* (Lam c.1; cf. Jer c.24; Zac 1,8-6,8); también se encuentran los géneros *satírico* (Is 40,18; 41,61, etc.), *elegíaco*, con el que se hace duelo profético sobre Moab (Is c.15-16), Tiro (Is 23,1) y Egipto (Is 20,7-18, etc.); y hasta aparece usado el curioso género *arquitectónico-topográfico* (Ez c.40-42, etc.; Zac 2,1-5), y que es una idealización plastificada en una obra de arquitectura o topografía.

Esto hace ver el cuidado y valoración que ha de darse a tantos elementos de los libros proféticos para su recta interpretación exegética [32].

Apologético.—Se pretende con él hacer la «apología» de un tema. Está, pues, redactado en función de esta idea, sea con un desarrollo histórico, sea con un género libre o mixto. Tal puede verse en el libro de Daniel, cuando Nabucodonosor da la orden de levantar su estatua y adorarla; el castigo de los tres jóvenes, que se niegan a adorarlo; el prodigio de estar ilesos en el horno de Babilonia y, por último, la alabanza y reconocimiento que hace Nabucodonosor—la gentilidad—de Yahvé, del que dice «a todos los pueblos, naciones y hombres de toda lengua que habitan en toda la tierra» que «el reino (de Yahvé) es reino eterno, y su dominación perdura de generación en generación» (Dan c.3; cf. c.4). Lo mismo que la glorificación que hace Darío (Dan c.6).

También puede incluirse aquí el género de *tesis*. Tal es el libro de Job, Jonás y el evangelio mesiánico de San Mateo, y el de que Cristo es el Hijo de Dios, de San Juan.

Este enfoque apologético será el que haga valorar exegéticamente los elementos constructivos utilizados—subrayados, omitidos o creados—en orden a este fin.

Apocalíptico.—Apocalipsis, como su etimología indica *(apokalypto)*, significa *revelación*. Es un género literario que se

[32] Robert-Tricot, o.c., p.290-298; M. García Cordero, *Géneros literarios en los profetas*, en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.169-190.

caracteriza por consignarse en él sensacionales y misteriosas revelaciones para el futuro.

Nace en el pueblo judío en el siglo II a.C. y llega hasta el III d.C. Su origen, aparte de los desfallecimientos menores, personales o colectivos, en los que parecen que no se cumplen las promesas de Dios a su pueblo según la interpretación materialista de las mismas, nace, sobre todo, ante la terrible persecución de Antíoco Epifanes (168-165 a.C.), ante la conquista de Jerusalén por Pompeyo (63 a.C.) y ante la total destrucción de Jerusalén, del templo y del pueblo judío por Tito (70 d.C.). Es la misma finalidad que lleva el Apocalipsis de San Juan ante las tremendas persecuciones de Roma. Ante tantos acontecimientos hostiles reincidentes, no es de extrañar que muchos yahvistas pensasen en el fin de la religión y el pueblo judío, y con ello que Dios faltase a la fidelidad a sus promesas.

Es en este ambiente donde nacen los libros «apocalípticos», género que proliferó bastante. Y surgen precisamente como libros de consolación, de esperanza y de garantía. Las promesas de Dios se cumplirán: son infalibles. Unas veces las ponen como inminentes, pero dentro de una atmósfera especial, con lo que pueden salvaguardar la veracidad de la fidelidad de Dios, retrasando su intervención decisiva hasta épocas vagas o de los últimos días, con lo que no comprometen el valor y la credulidad de su obra.

Como esa hora de la intervención de Dios—en su sentido auténtico es verdadera—sólo El la sabe, de ahí que aparezca este género «apocalíptico» o de *revelación*. Por eso presentan éstas en forma de visiones o de personajes elevados a ver estos misterios en el cielo, o a serles manifestadas o descifradas por ángeles.

Para darles más misterio, ya que son cosas ocultas, se las expresa en forma enigmática, y hasta las cosas sencillas o contemporáneas suelen adoptar carácter de complicación; v.gr., la bestia de siete cabezas y diez cuernos (Ap 13,1); el uso simbólico de números, de colores. Las cosas de que no hay hechos históricos se presentan con un tejido de elementos imaginarios; hasta los detalles suelen cobrar un misterioso valor alegórico; el elemento cósmico es usual en ellos; el autor se presenta escribiendo en una época «abstracta», al margen de la historia de sus días. A lo que se suele unir, para darle mayor garantía, el ponerlo bajo un nombre fingido, generalmente de uno de los grandes personajes del AT.

Con todo este aparato escénico se pretende hacer ver que

efectivamente no son cosas ordinarias, y que tienen que proceder por revelación. Y como en ello se garantiza la intervención divina en la fidelidad a sus promesas a favor de Israel, y del castigo y hasta de la sumisión de las demás naciones, también por este capítulo, para evitar responsabilidades literarias, se adopta la pseudonimia o se adjudica la paternidad del libro a grandes personajes del AT.

Todo esto hace que a estas características tan especiales, que en los «apocalípticos» apócrifos no encarnan más que las grandes ideas del AT, sin revelaciones particulares a los autores de los «apocalípticos», ha de aplicarse una exegesis especialísima.

En la Biblia aparece este género representado con diversos elementos, no sólo en todo el libro del Apocalipsis neotestamentario, sino también en otros pasajes del NT, tales como el llamado «discurso escatológico» de Cristo (Mt c.24-25 y par.) o partes de las dos epístolas a los Tesalonicenses, lo mismo que del Antiguo, como ejemplo fundamental, grandes partes del libro de Daniel y otras secciones de otros libros, tal Isaías (11,11-16; c.24-27; c.34-35), lo mismo que en Ezequiel, Joel, Zacarías y Malaquías.

Sintético.—De este género literario escribe Schildenberger: «Los hebreos piensan de manera sintética; tienen la costumbre de abarcar, juntamente con la causa, también todos sus efectos. Ellos ven ya en la raíz o en el germen todo el árbol con sus frutos; en el padre, toda su futura descendencia (cf. Gén 9,26ss; 25,23). Y, por esa manera de ver y juzgar las cosas, pueden también atribuir a uno que hubiese empezado una obra o la hubiese fomentado, toda la obra y todo lo que de ella resultaría» [33].

«Así, pues, la conquista de *todo* Canán pudo ser atribuida a Josué en un sentido análogo a como Moisés se atribuye *toda* la legislación y el Pentateuco. Lo mismo que Moisés se considera con preferencia como *el* legislador, así a Josué se le considera con preferencia como *el* conquistador de Canán» [34], lo que históricamente en su totalidad es muy posterior.

Cronístico-cronológico.—No siempre se presenta una «cronología» precisa. A veces, en los relatos reales se presenta una sincronización no exacta. Puede estar redactada conforme a un género literario ambiental. En la computación cronológica había diversas computaciones. Por ejemplo, el sistema de

[33] SCHILDENBERGER, *Vam Geheimnis des Gotteswortes* p.149-155 y, sobre todo, p.150-153; y en *Géneros literarios en los libros del A T. llamados históricos, fuera del Pentateuco*, en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.142.

[34] SCHILDENBERGER, en *Géneros literarios*... p.142.

«posnotación». Cuando un rey moría, todo lo que sucedía en el resto de ese año se le atribuía y databa a él. Este sistema era usado en Babilonia. Por el contrario, el sistema de «prenotación» se computaba doblemente: todo lo que sucedía en el año en que moría un rey, se le atribuía cronológicamente a él y a su sucesor. Naturalmente, las implicaciones cronológicas que esto crea en los cómputos históricos exige una exegesis de alerta a posibles cómputos divergentes.

También aquí se incluye otro aspecto bíblico que afecta a la cronología: las cifras desmesuradas de vivencia de ciertos personajes de la antigüedad. Así, se lee:

Adán vivió 930 años; Set, 912; Enós, 905; Malabeel, 890; Enoc, 365; Matusalén, 969; Noé, 950 (Gén 5,5ss).

Naturalmente, estas cifras son increíbles; no se puede apelar a soluciones de urgencia, como un privilegio de Dios para que pudiera favorecer la expansión de la sociedad o por razón de que la naturaleza humana no estaba degenerada como ahora. Al revés, la falta de mínimas comodidades e higiene había de terminar primero con ella. ¿Qué significan, pues, estas desmesuradas cifras? Un «género literario».

Se conocen listas babilónicas de reyes antediluvianos que tienen una existencia de años fabulosa. Se transcribe sólo una. Son ocho reyes, y cada uno de ellos vive lo siguiente:

1) 28.800 años; 2) 36.000; 3) 43.200; 4) 23.800; 5) 36.000; 6) 28.800; 7) 21.000; 8) 18.000. Total: 241.200 años [35].

Naturalmente, todo esto es increíble. Son leyendas babilónicas que hacían ver la grandeza de los personajes precisamente por la longevidad de los mismos.

Parece ser que aquí, en la estructura bíblica, el autor sagrado quiere llenar el vacío cronológico entre la creación del hombre y el diluvio, utilizando, como simple intento de «relleno», elementos folklóricos, lo que no niega el «núcleo» *histórico* subyacente, que le permitía *literariamente* llenar ese vacío sin comprometer su juicio sobre la plena historicidad de los mismos datos. Es un esquema que tiene un «relleno» cronológico-literario dentro de la trama teológico-histórica de los once primeros capítulos del Génesis. Precisamente se dirá luego, después del diluvio, que en «castigo» se acorta la vida de los hombres a ciento veinte años (Gén 6,3). Basta observar la trama decimal desde Adán a Noé para ver el elemento artificioso de «relleno» empleado.

Pero hay también otra forma numeral cronológica de ex-

[35] CLAMER, *Le livre de la Génèse* (1951) p.91-97; cf. LANGDON, *The Weld Blundell Collection* t.2, en *Oxford of cuneiform texts* (1924); DHORME, *L'aurore de l'histoire babylonienne*, en *Rev. Bib.* (1924) p.534-556.

presar *perfección*. Se dice, v.gr., de «Josué, el hijo de Nun, el siervo de Yahvé, (que) murió a la edad de ciento diez años» (Jos 24,29). Lo primero que se nota es que esta cifra es la que se da también para José, cabeza de tribu (Gén 50,26).

Pero, a su vez, esta cifra es precisamente la que en Egipto significaba «el tiempo perfecto e ideal de la vida» (SCHILDENBERGER). Así, el sabio Ptahhotpe dice de sí mismo: «No es poco lo que he cumplido en esa tierra: he vivido ciento diez años». Dedi de De-Snefru es caracterizado por el papiro Westcar como perfecto hombre y sabio, describiéndole así: «Es un ciudadano de ciento diez años, quien come todos los días 500 panes, una pierna de buey y bebe 100 jarros de cerveza hasta hoy». Y un discípulo agradecido augura a su maestro, como premio que le dará la divinidad, *ciento diez años* de vida [36].

«Considerando, con relación a esto, la indicación sobre los años de vida de José *egipcio* y tomándola, además, en relación con las indicaciones de edad de los patriarcas y sobre las «genealogías» de Génesis (c.5 y 11), cuyo esquematismo y simbolismo he tratado en otro escrito mío [37], parece claro que los números de los años de José y de Josué no tienen valor cronológico, sino simbólico. Tocante a José, el número quiere expresar que él se hallaba a la altura de los grandes hombres de Egipto en sabiduría, energía y acierto; tocante a Josué, la cifra quiere decir que él había logrado la talla de su antepasado, pues ambos han cumplido con la importante tarea que Dios les había confiado. Los datos de Génesis 21,5; 25,26; 47,9; Ex 12,40; 1 Re 6,1, que miden justo mil doscientos años desde el tiempo del nacimiento de Abrahán hasta el principio de la edificación del templo, y el dato de 1 Re 6,1, después de la época del éxodo hasta la misma fecha, a saber, cuatrocientos ochenta años, que corresponden a doce generaciones, contando una generación por cuarenta años, nos atestiguan que se trata de una cronología simbólica que hace resaltar la alta importancia del templo de Salomón, es decir, del lugar que Yahvé había escogido para sí de entre todas las tribus (Dt 12,11.14), en el cual el arca de la alianza debía reposar (cf. 1 Re 9,3; Sal 132,14), con lo que se simbolizaba a la vez el hermoso orden intrínseco de la historia de Israel, o sea, de un gobierno por medio de la divina Providencia.

Así, los números redondos de *cuarenta años* (Jue 3,11;

36 SCHILDENBERGER, *Géneros*... p.138; cf. H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (1926) p.33 y 64; A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter* (1923) p.269; ENGELKEMPER, en *Theol. Revue* (1926) p.439.

37 SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (1950) p.265-276.

5,31; 8,28; 13,1), que significa una generación; *ochenta años* (3,30), dos generaciones; *veinte años* (4,3; 15,20), media generación, por los cuales se indican, en el libro de los Jueces, la duración de los tiempos de paz y de miseria, no nos quieren transmitir indicaciones precisas de tiempo. Por el contrario, los años de oficio de los llamados «pequeños jueces» y los de Jefté (Jue 10,1-5; 12,7-15) son veintitrés, veintidós, seis, siete, diez, ocho años, y parecen evidentemente transmitidos con exactitud, y lo mismo vale para los años de reinado de los reyes, puesto que no tienen nada de esquemático ni nada de simetría y de simbolismo. Evidentemente, han sido sacados de los registros oficiales, mientras que estos datos precisos faltan para los primeros padres, los patriarcas y el tiempo del Exodo, por lo que se ha llenado dicha laguna con las citadas cronologías simbólicas.

Desde el punto de vista de la historia soteriológica, esa cronología constituye una preciosa compensación, dado que ofrece, junto con otros elementos figurados, una interpretación teológica del pasado»[38].

También es interesante notar aquí la observación de S. E. A. Herzog:

Los años de Abrahán son 175 = 7 × (5 × 5); los de Isaac, 180 = 5 × (6 × 6); los de Jacob, 147 = 3 × (7 × 7).

«Hay que fijarse en el simétrico subir y bajar de los números 7, 5, 3 y 5, 6, 7, como también que la suma de los elementos particulares (v.gr., Abrahán, 7 × [5 × 5], sumados en lugar de multiplicados, 7 + 5 + 5, lo mismo que la cifra de los otros patriarcas) resulta cada vez 17. Con eso se quiere notificar, en manera simbólica, el orden interior previsto por Dios y la relación de las vidas de esos hombres»[39].

Biografía.—El género biográfico se entronca con el histórico. Sin embargo, la biografía bíblica no lo es al modo moderno. En primer lugar es siempre fragmentaria por las «fuentes» de que procede y por la *finalidad* que se propone el autor sagrado. Ejemplo de esto, los libros de los Reyes y los de las Crónicas, en los cuales se destacan sólo los hechos que interesan.

Además, la «biografía» bíblica se encuentra diversificada en pequeños géneros; se pueden indicar los siguientes:

Histórico: relatos ciertos sometidos a depuración; generalmente esquemáticos.

[38] SCHILDENBERGER, *Géneros...* p.138-139.
[39] SCHILDENBERGER, o.c., p.139 nota; S. F. A. HERZOG, *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jakobserzählung der Genesis* (1940) p.390.

Folklórico-heroico: personajes cuya historia no se conocía en sus detalles, y a los que el ambiente popular revistió con elementos de engrandecimiento ficticio o simbólico.

Heroico: se les puede aplicar una categoría semejante, pero encuadrados ya en una época plenamente histórica.

Panegírico: es la «biografía» de personajes que, aunque sean bien conocidos históricamente, se los idealiza, se diría, sobriamente a la hora de cantar o mostrar su grandeza.

También estos aspectos distintos pueden mixtificarse en una misma «biografía».

Género de discursos y diálogos.—Es frecuente tropezarse en la Escritura con «discursos» y «diálogos». Aunque la historicidad más o menos amplia de los mismos ha de ser precisada en cada caso por el exegeta, coinciden normalmente en que no han sido registrados en el momento. De esto escribía el historiador Tucídides: «En lo que se refiere a los discursos que cada personaje ha pronunciado antes o durante la guerra, ha sido demasiado difícil retener en la memoria su preciso contenido, pues yo mismo no he sido capaz de hacerlo con aquellos que he oído, ni tampoco mis relatores sabían hacerlo con los otros. Se habla de la manera en la que cada cual, conforme a las respectivas circunstancias, parece que haya podido hablar, en lo cual me he atenido, lo más rigurosamente posible, a la sustancia general de los discursos realmente tenidos» [40].

Esto mismo pasa en muchos discursos bíblicos. Tienen la historia en su sustancia y el adorno concreto y detallista, captador de la atención, en la factura literaria, lo que era un modo de darlos con los datos ambientales requeridos por el gusto del pueblo, al que iban dirigidos. Ni Dios, por razón del enfoque soteriológico, tenía que suplir esa imposibilidad de minuciosidad retentiva cuando el detalle ornamental no era necesario a la sustancia de la verdad soteriológica así transmitida.

«La misma manera con que estos pormenores son expuestos—escribe Schildenberger de los «discursos» de los libros históricos del AT—, muestra que no todos ellos derivan de la observación de testigos oculares, sino que en la redacción de esos detalles cooperó también la fuerza figurativa y literaria de los autores, ya que la humana observación y memoria son demasiado limitadas y frágiles para ser capaces de retener las pequeñas particularidades»... «Lo exterior, la acción, el discurso y el gesto sirven generalmente, en el arte hebraico narrativo, como espejo del interior» [41].

[40] Tucídides, *De bello pelop.* 1,22.

[41] *Géneros literarios...* p.134 y 132.

Pero se insiste en que no todos los «discursos» bíblicos tienen el carácter de una historicidad amplia; algunos lo tienen, aunque arreglados en su redacción, en un sentido muy estricto, cuya misma lectura lo demuestra. En el caso del NT la cosa cambia, ya que, salvo excepciones, los testigos son numerosos; las «fuentes», directas, y las enseñanzas, precisas. Es la historicidad de hechos auténticos relatados—verbalmente y por escrito—por testigos presenciales.

Como una forma particular de esto, en el AT está el «diálogo». De los libros históricos citados del AT se escribe: «Toda la trama de los hechos está subdividida en escenas particulares, que entre sí forman un todo uniforme. Generalmente estas escenas constan de *diálogos,* puesto que nunca hablan más de dos personas aunque haya más gente presente. El autor hace hablar también a las masas del pueblo como a dos interlocutores (2 Sam 19,42ss)»... Por eso «no podemos negar que esta obra tiene también una fuerte nota artística» [42].

Epistolar.—Este género se encuentra muy representado bíblicamente. Desde las cartas que se leen en los Macabeos (2 Mac 9,18; 11,16-21.22-26.27-28), y que fundamentalmente son declaraciones oficiales, pasando por las «epístolas» del NT, con enseñanzas dogmáticas, morales o disciplinares, hasta las «cartas» de San Juan en el Apocalipsis a las siete iglesias, salvando el *carácter* epistolar, se ve las modificaciones a que están condicionadas por los diversos temas y finalidades. Unas tienen carácter de *enseñanza* deliberada o incidentalmente expuesta; ejemplo de esta última, la *kénosis* de Cristo en la epístola a los Filipenses; otras, o parte de ellas, responden a *preguntas concretas,* como 1 Corintios (7,1ss); otras tienden a *calmar ánimos* en vista de conmociones eclesiales, como Tesalonicenses o Gálatas. Esto hace ver la atención distinta con que ha de estudiárselas. No es lo mismo una exposición doctrinal hecha *ex professo* que sólo incidentalmente dicha; o una carta que tiende a solucionar ánimos inflamados, cuyo ambiente ha de procurar conocerse, que las soluciones más o menos «casuísticas» que se dan; o el procedimiento de la «diatribé» griega, que puede aparecer incidentalmente, como en 1 Corintios (6,12ss).

Anacronístico.—Es el «género literario» que describe situaciones con elementos de otras épocas.

Así, el caso de Caín y Abel (Gén c.4). En el v.4 dice Caín: «Cualquiera que me encuentre me matará». Alude con ello a la

42 SCHILDENBERGER, o.c., p.132.

concepción del *go'el*, familiar encargado de vengar a los suyos. Pero en la época de Caín aún no existía esa concepción. Está, pues, reflejando un cuadro primitivo con unos caracteres posteriores, porque lo que interesa es el contenido de la enseñanza.

Más aún: se dice que Caín le dice a Abel cuando decide matarle: «Vamos al campo» (v.8). Pero ellos no habitaban en ciudades; eran los primeros hijos de Adán. El relator traslada a su pintura de la época prehistórica la vida ya de la época histórica.

Como una pintura global «anacronística» es la descripción minuciosa del Exodo sobre los objetos de culto que se habrían de hacer en el desierto. Es la concepción idealista, que, «anacronísticamente», pinta la grandeza y santidad del culto con una serie de prescripciones imposibles de realizarse totalmente por un pueblo nómada en el desierto.

Numeral.—Este «género» es de gran importancia en la literatura oriental.

En la exposición de «Otros géneros literarios» se toca este tema, y se expone en varios sentidos; como «perfección», el 7, y como índice de una edad y obra ideal se expone en el apartado «Cronístico-cronológico».

Como ejemplo de «relleno» en una perspectiva histórico-literaria desconocida se expone en la misma sección.

En su valor «simbólico», en la sección «Apocalíptico».

Aquí se van a recoger otros aspectos.

Estructura redaccional numeral.—Uno es el valor que tiene a veces, como base de toda una «estructura redaccional», el número 3. Es un caso modelo. De él dice Schildenberger al hablar de los libros históricos del AT:

«El número 3 desempeña un papel en la construcción de las piezas. Así, habla David tres veces del *hesed*, es decir, de una conducta benévola, que corresponde a una relación amistosa, o más bien a la alianza que liga a David y Jonatán, la cual decide también su comportamiento para con Mefibaal (2 Sam 9,1.3.7). Se relata tres veces que Mefibaal ha sido huésped del rey (9,10,11 según Gén 13) y tres veces intenta Absalón poder hablar con Joab (2 Sam 14,29ss). Son también tres veces las que David pide a sus fieles seguidores que no le acompañen en su huida (15,19ss.25ss.33ss) y son tres hombres los que cuidan de David durante su estancia en Transjordania (17,27). Con tres lanzas traspasa Joab a Absalón (18,14). Además hay que mentar que, en la «narración del arca», la pérdida del arca viene relatada en tres escenas, las cuales acaban en la frase conmovedora «el arca de Dios ha sido tomada» (1 Sam 4,11,

17ss). Se habla también de la estancia del arca en tres ciudades de los filisteos (5,1.8.10); además, la segunda escena se desarrolla en tres grados paralelos, los cuales van aumentando en intensidad (5,6-8.9-10a.10b-12). En la historia de la subida de David se relatan tres tentativas hechas por Saúl con la intención de matar a David: un primer arranque, en 1 Sam 18,6ss; el otro, ya consciente, pero clandestino, en 18,17.21; y, finalmente, el tercero y último, abiertamente, en 19,1. Después se habla de tres campañas de Saúl contra David (23,13, aún no llega a una guerra); la primera campaña se halla relatada en 23,14-24,1; la segunda, en 24,2-24, y la tercera sigue al episodio con Nabal y Abigaíl, en 26,1-25. Schulz[43] dice después de haber aducido muchos ejemplos que se encuentran en los libros de Samuel: «Es asombroso el número de los casos en que domina el número 3, sea que se trate de personas, cosas o acciones. A veces se reúnen también conceptos desemejantes con el número 3 (1 Sam 17,25; 18,6)»[44].

Estructura acróstica literaria numeral.—También aparece como base de selección literaria el elemento numeral. Se ve en la «genealogía» de Cristo en San Mateo. Al menos, muchos autores dan la siguiente solución para explicar el artificio, aunque histórico, de esta «genealogía». San Mateo la divide toda ella en tres secciones de catorce generaciones cada una. Naturalmente, aquí hay una omisión manifiesta en el entronque desde Abrahán hasta Cristo (Mt 1,1-17). ¿Cuál puede ser la causa de estas omisiones y la reducción sistemática de tres grupos bien marcados de catorce generaciones cada una? Se propone la base numeral. Esta «genealogía» es *mesiánica.* En ella había de jugar un puesto central el rey David. Dado que las letras hebreas tienen, además del significado verbal, otro *numérico,* resulta que el nombre de las letras de David en cifras es el siguiente: David $= 4 + 6 + 4$, cuya suma da 14. Así, el nombre de David, valorado numeralmente, venía a servir de base acróstica a la genealogía mesiánica de Cristo en el evangelio de *tesis mesiánica* de San Mateo[45].

El valor numeral de batallas.—Es frecuente en la lectura de muertos en batallas que la Biblia, como los monumentos y literatura oriental, dé cifras gigantes.

Ya los israelitas que están en el desierto, después de haber salido de Egipto, eran, según el libro de los Números, sólo los hombres «de guerra» y de «veinte años para arriba», nada

43 *Erzählungskunst in den Samuelbüchern* (1923) p.25.
44 *Los géneros...* p.133-134.
45 M. de Tuya, *Biblia comentada* t.5 *(Evangelios)* (1964) p.23-24.

menos que 603.550 (Núm 1,45-46), lo que supone que al salir de Egipto—y moviéndose por el desierto y acampando en él, con la dificultad de organización rudimentaria que tenían y para un posible desplazamiento—era una población total judía muy aproximada a unos tres millones de personas. Lo que resulta inverosímil.

En el libro de los Jueces se presentan como guerreros israelitas «400.000 hombres de a pie» (Jue 20,2). En un día solo, los de la tribu de Benjamín mataron a 18.000 de Israel (20,25). Luego vienen «de todo Israel» sólo 10.000 hombres para ir contra Gabaa (20,34). Aquel día, Israel mató 25.100 hombres de Benjamín (20,35). Luego, Israel mató 18.000 hombres de Benjamín (20,44). «Así, todos los de Benjamín que murieron aquel día fueron 25.000 hombres» (20,46).

Se lee en los libros de Samuel: de Israel había un ejército de «800.000 hombres», y «de Judá, 500.000» hombres (2 Sam 24,9).

Y de Salomón se lee que puso en los bosques a cortar árboles para edificar el templo a 80.000 trabajadores (2 Crón 1,18; 2,2), y a otros 70.000 para llevar cargas (2 Crón 2,2).

Otro tipo de valores numerales.—La reina de Saba dio en obsequio a Salomón «120 talentos de oro» = algo más de cinco toneladas de oro (2 Crón 9,9). Y aún se dice que el oro que anualmente recibía Salomón era de «666 talentos de oro» (2 Crón 9,13). Es decir, casi 28 toneladas de oro, ya que el «talento» pesaba 42 kilos.

En la dedicación del templo se lee que Salomón sacrificó 22.000 bueyes y 120.000 ovejas (2 Crón 7,5). En cambio, en los libros de los Reyes, para decir lo mismo, se quita el dato concreto, para poner una fórmula vaga: «Sacrificaron ovejas y bueyes en número incontable por su muchedumbre» (1 Re 8,5).

Ya la magnitud de estas cifras hace pensar en un intento especial del hagiógrafo al utilizarlas. Es lo que se lee, en traducción no numeral, en otros pasajes equivalentes. Se lee: «Y Madián, y Amalec, y *todos* los orientales estaban tendidos en el valle *como langostas en muchedumbre*, y sus camellos eran innumerables, *como* la *arena que está a la ribera de la mar en multitud*» (Jue 7,12).

El capítulo 20 del libro de los Jueces «nos pone ante el problema de los números exagerados, de que se habla también en otros libros, sobre todo en los de los Reyes, Paralipómenos y en los de los Macabeos. La suposición de una corrupción del texto no nos permite solucionarlo satisfactoriamente. Además, hallamos en toda la antigua historiografía estos números exa-

gerados»[46]. No se tenía la costumbre de contar el número de los caídos o enemigos; se los calculaba sencillamente, y con eso era fácil computarlo de modo demasiado elevado, especialmente tratándose de los antiguos orientales, con su exuberante fantasía, que se complacía en las medidas exorbitantes, como se ha visto antes con ocasión del ejemplo egipcio[47].

«Puesto que en la historiografía sagrada los números de por sí no tienen valor propio, sino que sirven, ante todo, para hacer resaltar la importancia de un hecho, de una persona o la del pueblo de Dios, la divina inspiración no tuvo que intervenir corrigiendo. Además, el justo aprecio por parte del pueblo, que estaba acostumbrado a tales números, se podría lograr únicamente por estos mismos números. Los números verdaderos hubiesen producido, en semejante mentalidad, un juicio que no hubiera estado en conformidad con el valor intrínseco de los hechos y de las personas»[48].

A una mentalidad oriental, exuberantemente imaginativa, acostumbrada a impresiones fuertes y acostumbrada igualmente, para componer los hechos grandes o importantes, a cifras de gran magnitud, exigía servírsele, para la mejor comprensión, no el dato histórico exacto, escueto y más reducido, sino el fuerte impacto psicológico. De aquí esta valoración numeral convencional.

Etimológico.—La etimología es la interpretación de los nombres por su significación. Pero ésta puede ser una etimología «científica», como la moderna, que estudia minuciosamente la raíz nominal e incluso la historia semántica, y otra es la etimología «popular». Esta es la usada preferentemente, ya que no exclusivamente—v.gr., Mt 1,21—, en la Biblia.

El pueblo, o incluso el mismo autor sagrado, puede relacionar, por algún motivo, un nombre con un hecho o una escena, y atribuirle, por lo mismo, una etimología «popular». Son las de origen folklórico en muchos pueblos.

Tal es el origen folklórico-bíblico de Babel. El autor dice que se llamó así «porque allí confundió Yahvé las lenguas» (Gén 11,9). Babel, Babilonia, viene de Bab-ilani = puerta de los dioses. Pero aquí se juega, por razón del contexto, con el verbo *balal* = mezclar, *confundir*.

Lo mismo el nombre de Abrahán. Primeramente se llama Abram (Gén 10,31; 12,1, etc.). Pero, desde el pacto que hace Dios con él, se le dice que «no se llamará más tu nombre *Abram*,

[46] SCHILDENBERGER, *Geschichte des Alten Testamentes* (1950) p.138.
[47] Cf. apartado «Cronístico-cronológico».
[48] SCHILDENBERGER, *Géneros literarios...* p.149.

sino que será tu nombre *Abrahán*, porque te he puesto por *padre* de multitud de pueblos» (Gén 17,5).

Sin embargo, Abram significa «padre *(ab)* ama *(raham)*» o «padre *elevado*» (de *rum)* [49]. Pero el autor, al cambiársele el nombre en Abrahán, juega ahora con una etimología por *asonancia* o popular, formada de *ab* = padre, y *hamon* = multitud.

En Gén 25,24-34 se dice que Esaú vendió a Jacob su primogenitura por un plato de guiso «rojo» *('adom)*. Al nacer se dice que era «rojo» *('admoni)*. Y como los edomitas tenían por padre epónimo a Esaú, se jugará con el nombre de Edom, «rojizo», por el color arcilloso de su tierra, y se vendrá a decir que por el guiso «rojo» fue por lo que «se le dio a Esaú el nombre de Edom» (v.30). Con lo cual se venía a despreciar, por «etimología» y por «etiología», al pueblo enemigo de Edom.

A su estilo podrían citarse otras muchas; v.gr.:

Gén 16,13 y 16,14.
Gén 17,17; 18,12-15; 21,6 = tres etimologías de Isaac.
Gén 19,22; 21,31; 22,14; 25,25.

«Todos reconocen hoy día que el escritor inspirado no hace más que relatarnos estos ensayos etimológicos populares tal como él los encontró en el folklore de su pueblo; el género literario de historia popular, que es el suyo, muestra claramente que no intenta presentar aquí etimologías *científicas*, a la moda de hoy, sino etimologías populares, *a la moda de su tiempo*» [50].

Pseudoepigráfico.—Es el «género literario» que presenta un libro escrito por un autor, pero que, ocultando su nombre, lo presenta como obra compuesta por un personaje determinado y célebre.

Así, el libro de la Sabiduría (c.8; 9,7-18) o el Eclesiastés (1,12-18; 2,1-19) se presenta como obra del rey Salomón. Era un procedimiento utilizado en el medio ambiente, y que pretendía relacionar el contenido con el personaje al que se presentaba como autor—así, Salomón, célebre por su «sabiduría»—; también se pretendía prestigiar y avalar el libro.

Esta ficción literaria era bien conocida de los lectores y no era engaño para los contemporáneos. Para los posteriores tampoco, pues se les exige una preparación suficiente para valorar esos libros, y sin ella no deben de juzgarlos. Por eso, en principio, no hay compromiso con la «inspiración» e «inerrancia» bíblicas.

Lo que sí sería incompatible con la «inspiración» e «in-

[49] J. Chaine, *Le livre de la Génèse* (1951) p.228-229.
[50] J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, ver. esp. (1964) p.297.

errancia» bíblicas es que un autor quisiese utilizar la pseudoepigrafía para *engañar*, divulgando doctrinas erróneas. Tal es el caso de algunos escritos «apócrifos» heréticos.

Sobre el grave problema que plantean el libro del profeta Daniel y la segunda epístola de San Pedro por este motivo, se remite a estudios especiales exegéticos de introducción a los mismos.

Lo que no sería, por tanto, científico era el querer interpretar, sin más, el libro pseudoepigráfico con la mentalidad que le correspondería al estadio cultural de su pseudoautor.

Etiológico.—La Escritura presenta, en ocasiones, relatos en los que se dan explicaciones de las causas *(aitía* = causa) de los hechos que se narran. Generalmente son hechos de trascendencia; v.gr., cuando enseña San Pablo que por «el pecado (entró) la muerte (en el mundo)» (Rom 5,12). Pero otras veces son hechos chocantes e interesantes al propósito del hagiógrafo. El autor, o sus «fuentes» en este caso, si no encuentra la causa verdadera del mismo, o le busca una causa desde la perspectiva religiosa de su esquema teológico o utiliza la explicación popular, folklórica, que estaba en curso, con el fin de sacar de ella el partido que le interesa.

El origen de estas concepciones «etiológicas» es, generalmente, el hecho de encontrarse ante el desconocimiento de la causa de un hecho o narración y el interés de buscarle una justificación genética o de presentar un «relleno» al cuadro que se describe. Unas veces ésta es de mentalidad infantil, folklórica, propia de pueblos y horas primitivos; otras se la supone por la narración del *cursus* literario; otras se la adorna y matiza, aun siendo, fundamentalmente, histórica la narración; otras son de auténtica valoración histórica y doctrinal.

La concepción «etiológica» de los relatos bíblicos no prejuzga ni niega la historicidad de los mismos. Puede ser el relato *histórico* y no ser ni histórica ni científica la «etiología» que se da de la misma, ya que el autor la busca por los motivos antes dichos y desde una perspectiva literaria didáctico-teológica. Lo mismo que pueden ser históricos, en dosis más o menos grandes, el relato bíblico y su «etiología». Es el análisis de cada caso el que puede dar la solución y valor histórico o científico de la «etiología» que se le asigne.

Schildenberger, en su estudio sobre los *Géneros literarios en los libros del AT llamados históricos, fuera del Pentateuco*, al hablar de este tema en el libro de Josué, escribe:

Hay «las llamadas 'narraciones etiológicas', en las cuales se indica cada vez la *causa (aitía)* de algo que llama la atención.

Se pretende muchas veces que hubiera sido justamente este elemento actual el que excitase la fantasía popular y la moviese a buscar una explicación. Mas nos preguntamos: ¿Por qué no sería la memoria popular, y en especial la tenaz memoria de los orientales, la que hubiese conservado la verdadera explicación de los hechos notables? Por eso, el P. Auvray[51] niega, con razón, que *todas* las etiologías *fuesen necesariamente ficciones.* ¿Acaso se puede decir que la historia del surgir del santuario de Lourdes y de su fuente fuera una invención posterior para explicar el actual fenómeno?

Si ahora queremos considerar más de cerca el papel de las etiologías en la historia sagrada, hallaremos que una parte de ellas sirve para explicar un determinado estado de cosas que tienen importancia para la religión, aduciendo su verdadera causa. Así, p.ej., las fatigas, las penas y la muerte nos la explica la narración de la caída de nuestros primeros padres (Gén c.2ss). En cambio, otras etiologías que relacionan nombres, costumbres, ruinas, montones de piedras, monumentos, árboles, fenómenos de la naturaleza u otras particularidades con estos relatos, no quieren explicar en sí mismos esas cosas, que sin estos acontecimientos (religiosos) relacionados con ellas no tendrían ninguna importancia para la historia soteriológica, o menor que los hechos relatados. En todo caso, estas particularidades sirven de recuerdo, de medios mnemotécnicos para despertar y fijar de nuevo los hechos de la historia sagrada en nuestra memoria.

A este fin sirven también los relatos etiológicos *artificiales*, como hallaremos, p.ej., en el caso de la explicación dada por la etimología popular al nombre de Babel[52], como desorden, en relación con los respectivos hechos. De este mismo modo pudiera servir también un lugar de ruinas, aunque originariamente éste no tuviese nada que ver con el acontecimiento que ahora se relaciona con él. Es un medio apropiado para traerlo eficazmente a la memoria después que la voz del pueblo ha establecido esta relación. De semejante manera, p.ej., no tiene esencial importancia para nuestra piedad el que todos los lugares que hoy se nos indican y se veneran en Palestina como el teatro de los acontecimientos del NT sean auténticos; nuestra veneración tiene por fin a Nuestro Señor o a algún santo y a lo que por ellos y con ellos se ha hecho»[53].

Gunkel y Gressmann han sido los dos grandes fautores de

[51] *Dict. de la Bible*, suppl., 4,1140.
[52] Cf. apartado de géneros literarios «etimológicos».
[53] O.c., p.146-147.

la exposición científica de las concepciones «etiológicas». Se da como clasificación bíblica de las mismas la siguiente:

Etiología:

- *Etimológica:* trata de expresar algún nombre (Gén 11,9; 21,31; 26,36).
- *Cultual:* razona el porqué de un rito, objeto o lugar de culto (Jos 4,6; Ex 12,11-27).
- *Etnológica:* trata de explicar las características de una raza o tribu (Gén 4,1-16; 49,4; cf. 35,22).
- *Geográfica:* explica las ruinas impresionantes de una ciudad o cosas semejantes (Jos c.7-8; 4,9).
- *Geológica:* explicación de la formación extraña de un fenómeno geológico; v.gr., la mujer de Lot, «hecha de sal»; el mar Muerto o Soar (Gén c.19).
- *Cultural:* la que trata de revelar un dato sobre el origen de la cultura de una época (Ex 5,1ss) o cómo el origen del pasado, por su acervo cultural, explica una situación presente (v.gr., de dónde procede la agricultura, la forja de los metales, etc.).
- *Teológica:* la que explica el hombre en su situación de tal o en cuanto inserto en el plan de Dios. Así, por qué sufre el hombre (Gén c.2ss; Rom 5,12) o el «justo» (libro de Job).
- *Naturalística:* Gén. 9,12-17 [54].

Procedimiento «comparativo» (klímax).—Con él se expresa la grandeza de una persona por compararla, explícitamente, con otras personas o cosas.

Así, para encarecer la sabiduría que Dios concedió a Salomón por habérselo pedido él, se la describe rotundamente de la siguiente manera: «Fue mayor la sabiduría de Salomón que la de todos los orientales y que toda la sabiduría de los egipcios. Y aún fue más sabio que todos los hombres; más que Ethán, ezraíta, y que Emán, y Calcol, y Darda, hijos de Majol» (1 Re 4,30-31).

Este procedimiento «comparativo» por *superación* puede revestir, en ocasiones, un valor trascendental. San Mateo hablará de Cristo, diciendo que es «mayor» que

el rey Salomón (Mt 12,42);
el profeta Jonás (Mt 12,41);
que es «dueño» del sábado, de institución divina (Mt 12,8), lo que es comparación implícita sobre Moisés;
que el templo, en donde mora Dios (Mt 12,6).

Es un procedimiento «comparativo» por superación con el cual se hace ver que Cristo es superior a todo lo más grande, por lo que se concluye que *es Dios.*

54 H. Gunkel, *Genesis übersetzt und erklärt* (1901); H. Gressmann, *Israels.* Vol.2: Mosis Richter und Ruth (1914); A. Lods, *Israel, des origines au milieu du VIII siècle* (1930); J. Chaine, *Le livre de la Génèse* (1951) p.159-167; A. Clamer, *Génèse* p.225ss; A. Ibáñez Arana, *La narración etiológica como género literario bíblico,* en *Script. Vict.* (1963) p.161-176; Id., *Las etiologías etimológicas del Pentateuco,* en *Script. Vict.* (1963) p.241-275.

Lo mismo se ve en la epístola a los Hebreos (1,4ss), en donde se hace ver que Cristo es superior a los «ángeles» para concluir la divinidad.

Procedimiento por «traslación».—Mediante él se aplican a unas personas propiedades y atributos exclusivos o característicos de otras. Este procedimiento se encuentra en el NT con proyecciones trascendentales para presentar a Cristo como a Dios. Consiste en decir de Cristo—«trasladar» a El—lo que en el AT se decía exclusivamente de Yahvé. Así se dice que Cristo es

dueño de los ángeles, pues «envía *sus* ángeles» (Mt 13,41);
enviará a los «pecadores» a la gehenna (Mt 13,42) en el fin del mundo;
enviará a los «justos» al reino de su Padre (Mt 13,43) en el juicio final;
perdona pecados por potestad propia (Mt 9,2-6).

Como un ejemplo-resumen en San Juan está el «discurso», en que se le unen todo un conjunto de predicados divinos (Jn 5,17-30).

obra en sábado como su Padre;
hace lo que *ve* hacer a su Padre;
da *vida* a los muertos { de cuerpo; / de alma;
hay que *honrarle* a él como a su Padre;
es el *Juez* de la humanidad.

Todos estos atributos, exclusivos de Yahvé en el AT, se los «traslada» ahora a Cristo, con lo cual se dice implícitamente que es Dios.

Procedimiento por «alusión».—Consiste este procedimiento en utilizar una frase o punto conocido de algún relato, remitiéndose, para la plena comprensión actual del mismo, al contexto completo al que con esa frase se «alude». En el NT tiene un uso manifiesto y de importancia. Se van a citar sólo algunos ejemplos.

Del Bautista se dice, en el anuncio de su nacimiento a su padre, que «no beberá vino ni bebida fermentada *(sikera)*», embriagante (Lc 1,15). Con esto el evangelista está «aludiendo» a los pasajes del AT en los cuales se habla de los «nazireos» (Núm 6,3-4) y de los sacerdotes en el templo, los cuales no podían beber vino ni bebida embriagante: los «nazireos», durante el tiempo de su consagración a Dios, y los segundos, durante el tiempo que estaban de turno en el servicio del templo. Con esa «alusión» se dice que el Bautista estará *consagrado* a Dios, aparte de su austeridad real histórica.

En el «discurso» del ángel a la Virgen para anunciarle que

será Madre del Mesías, se pone esta frase al hablar del Niño-Mesías: «Y reinará en la casa de Jacob» (Lc 1,33). Después de Salomón se fraccionó el pueblo elegido en dos reinos: Judá e Israel. Las tribus se dividieron. Perdieron la *unidad* política, y en ocasiones religiosa, del pueblo elegido. Su reunión era tema que flotaba en el ambiente y preocupaba al rabinismo. Pero esta reunión sería hecha otra vez por obra del Mesías. Jacob era el padre de doce hijos, padres de las doce tribus. Por eso, al decirse que este Hijo reinaría otra vez «en la casa de Jacob», es decir, que esta *casa*, albergando a las doce tribus, se realizaría por obra de ese Niño cuyo anuncio se hacía a María, se le decía con ello que sería Madre del Mesías.

Igualmente se lee en el segundo «discurso» del ángel a María una frase que parece ir cargada, por «alusión», de una gran portada teológica. Le dice el ángel que

> el Espíritu Santo vendrá sobre ti
> y la virtud del Altísimo *te cubrirá con su sombra (episkiásei)* (Lc 1,35).

Esta frase «sombreará», de suyo, no dice nada, ya que, confrontada con los significados del verbo *episkiázo*, ninguno responde a lo que pide el contexto. En cambio, teniendo en cuenta que estos dos primeros capítulos de San Lucas son de un carácter marcadamente semita, y están cuajados acumulativamente, por «alusión», a pasajes del AT, si se pone esta frase en función de algunos de ellos, la «alusión» a los mismos hace cobrar a la frase una riqueza teológica en pleno acuerdo con el contexto.

Con esta palabra griega traduce la versión de los LXX las teofanías con las que Yahvé se hacía presente en el tabernáculo (Ex 40,34; Núm 9,18-22). Así, se lee que «la nube (símbolo de la presencia de Dios) *cubría (epeskiázen)* el tabernáculo y la gloria de Yahvé llenaba la morada» (Ex 41,34).

Remitiendo la frase de San Lucas, por «alusión», a estos pasajes, dice el ángel a María que Dios, por la concepción sobrenatural, va a *estar* en ella, como estaba Dios en el tabernáculo. Lo que es decirle que ella es la nueva arca del tabernáculo, porque su Hijo, que en ella se encarna y mora, *es Dios.*

Procedimiento por «retractación».—Se entiende por este procedimiento el posible nuevo contenido que el *hagiógrafo*, sobre todo neotestamentario, vincule a un texto o clisé paleotestamentario. No que «descubra» en él un contenido puesto por Dios y desconocido por el hagiógrafo paleotestamentario—sentidos «pleno» y «típico»—, sino enriquecido, en esta segunda fase, por el mismo hagiógrafo. Las perspectivas de mayor con-

tenido *cristiano* que abre a ciertos pasajes del AT son de interés y pueden ser de gran importancia. Es, en síntesis, el AT visto a través del NT. Como sucede con citas del AT utilizadas en el NT. Tal es la profecía del Emmanuel de Isaías (7,14) al ser utilizada por San Mateo (1,22-23). Mateo la usa con una «plenitud» de contenido que no había logrado Isaías a la hora de hacer la profecía.

Se indican algunos posibles ejemplos.

Cuando se dice, en el anuncio del ángel a la Virgen, que para su concepción virginal «vendrá sobre ella el Espíritu Santo» (Lc 1,35), éste, encuadrado en un estricto vocabulario del AT, se debe referir, de suyo, al *ruah Elohím*, que es, en el AT, la «acción de Dios *ad extra*». Pero no será nada improbable que, a la hora ya neotestamentaria, en la que se conoce al Espíritu Santo como persona divina, y a la que se «atribuyen» determinadas obras (Rom 8,16.26-27), esta expresión, al pasar por la mente cristiana del hagiógrafo, lleve vinculado el sentido, no de la simple acción divina *ad extra*, sino la «atribución» de la tercera persona de la Trinidad.

Los pasajes de la «Sabiduría» del AT (Prov 8,22; Sab 7,25-26), al ser utilizados por los autores neotestamentarios, si no los utilizan en su «sentido pleno», entonces, indudablemente, se los usa «retractados» por vinculación de nuevo sentido. Por ejemplo, San Pablo en Colosenses (1,15-17), Hebreos (1,2c-3) o el «prólogo» de San Juan (1,1-3).

Procedimiento por «acumulación».—Tiene lugar cuando lo que se pretende enseñar no está tanto en los datos concretos que se ponen cuanto en la «acumulación» que se hace de ellos. Así, en San Mateo la triple clasificación que se hace de «injurias» y «tribunales» a juzgarlas (Mt 5,21-22).

Procedimiento «kerigmático».—Es el que originariamente tuvo su forma oral de catequesis, y luego es incorporado con esa estructura a la obra escrita. En él se reflejan preocupaciones y temas periféricos a los histórico-originales. Los evangelios *escritos*, que tuvieron su «prehistoria» oral de kérigma catequético, reflejan frecuentemente esta problemática y enfoque catequético a propósito de la narración de la vida de Cristo. Es necesario saber precisar lo histórico-original y el desenvolvimiento posterior eclesial. Lo mismo que la procedencia inmediata de los relatos históricos que están ya desposeídos de elementos sin interés cristiano; v. gr., la cena pascual judía, a los evangelios. Tal sucede con los relatos sinópticos de la institución eucarística, incorporados inmediatamente a los evangelios del uso litúrgico de la «fractio panis».

Procedimiento clisé.—Consiste en describir situaciones en forma esquemática o conforme a patrones hechos, acaso por no conocerse, en ocasiones, más que la *sustancia* del hecho o por el fuerte valor tradicional de relatos semejantes anteriores. En la Biblia es frecuente el tipo de descripciones clisé, con formas numéricas, minuciosas, narrativas, etc. En los profetas hay formas usuales de decir que exigen en su interpretación este simple valor estereotipado. En el NT, v.gr., el vaticinio que se hace en San Lucas de la destrucción de Jerusalén (Lc 21,20-24) no rebasa el clisé de los patrones paleotestamentarios sobre destrucción de ciudades. El anuncio de la destrucción de Babilonia en Isaías está igualmente hecha conforme a clisé, pues no se cumplió como la describe. También pueden incluirse aquí las palabras que Cristo dice a las mujeres que le compadecen en la vía Dolorosa (Lc 23,30), y que están tomadas del profeta Oseas (10,8). Lo mismo que las descripciones «apocalípticas», con todo tipo de conmociones cósmicas y astrales para expresar una idea de cierta grandeza.

Plural de categoría.—Tiene realización cuando se usa el «plural» debiendo usarse el singular, pero que se hace así por quedar condicionado y encuadrado por las *categorías* de personas que se describen. En los evangelios de Mt-Mc se lee que a Cristo lo injuriaron

las «turbas»,
los «sacerdotes»,
los «soldados»,
los *ladrones*.

Pero de éstos sólo fue uno (Lc) [55].

Procedimiento «precisivo».—Propio de los orientales. Por él, en lugar de exponerse un todo solo, se expone una parte; se *prescinde* del resto. Pero la omisión de la otra parte no es negación de la misma. Un occidental daría una valoración distinta a este procedimiento. Si, v.gr., un autor escribió varios libros y se dice de él que escribió *un libro*, esta expresión viene a significar para un occidental, normalmente, que escribió *sólo un libro*; el oriental con ella sólo destacaría que escribió *ése*, pero *prescindiendo* de los otros que haya compuesto; de éstos ni los afirma ni los niega, porque no los considera.

San Pablo dice que Abrahán «tuvo dos hijos, *uno de la esclava...*» (Gál 4,22). Se sabe que Abrahán tuvo, por lo menos, siete hijos de sus *esclavas* (Gén 25,2.6; 1 Cor 1,32). Pero San

[55] HOLZMEISTER, *De plurali categoriae in NT et a Patribus adhibito*, en *Biblica* (1933) p.66ss.76ss; LEVESQUE, *Quelques procédés littéraires de S. Matth.*, en *Rev. Bib.* (1916) p.10-11.

Pablo sólo toma en consideración a una de ellas, Agar, madre de Ismael (Gén 16,1ss), sobre la que hace la alegoría; de las otras *prescinde*. También puede verse este procedimiento, en un pasaje dogmático, en San Juan (15,26; cf. Jn 16,7)[56].

Procedimientos rabínicos.—El conocimiento de estos procedimientos puede ser muy útil en determinadas formas de exegesis. Naturalmente, no todos ellos, pues muchos procedimientos rabínicos son fruto de sutilezas, alambicaciones, fantasías e inutilidades. Su exposición exigiría un estudio largo y minucioso. Se van a indicar algunos de estos procedimientos principales a título de modelo.

En esta exegesis, el rabinismo parte de estar llena la Escritura, además del sentido literal, de otros sentidos y misterios. Unas veces basta lograr el sentido literal, pero en otras quiere alcanzar y profundizar estos misterios. Esto va dar lugar al *midrash*. Del verbo *darash* = búsqueda, inquisición. Pero en esta búsqueda lo que se quiere alcanzar no es sólo este contenido profundo y misterioso, sino la *actualización* de la misma Escritura. Siendo la revelación de Dios para los hombres, en ella ha de encontrarse la solución a los problemas religiosos actuales en sus cambiantes circunstancias. Por eso el «midrash» es una reflexión de un problema actual a la luz de la Escritura, no porque la solución del mismo esté precontenida en ella, sino porque a su luz pueden obtenerse, en formas varias, ilustraciones para el problema o tema presente. Así la Escritura se actualiza. Pero no siempre, ni lo exige este género, es el «midrash», aun dentro de narraciones históricas, ficción. Puede ser historia resaltada por estos elementos. La variedad de los mismos puede ser muy grande. Por ejemplo, en el NT el Evangelio de la Infancia, de Mt (c.2), redactado, salvada su historia, con una forma midráshica calcada sobre la suerte de Moisés, primer liberador del pueblo de Israel[56*], lo mismo que los dos primeros capítulos de Lc tienen su relato redactado en forma midráshica con varios elementos del AT, pero fundamentalmente sobre la visita de Yahvé a su templo precedido de la venida de su Mensajero, que se lee en Zacarías.

El *midrash* reviste tres formas fundamentales: *a)* la *halaka* es la exposición y comentario que se hace a los pasajes jurídicos de la Ley para actualizarlos; *b)* la *haggada* son los comentarios y exposiciones que se hacen sobre pasajes no jurídicos de la Escritura; *c)* también aparece otra tercera forma, llamada

[56] HOLZMEISTER, *Sensus exclusions et praecisions in S. Scriptura*, en *Biblica* (1926) p.170-182; (1939) p.264-275.

[56*] R. BLOCH, *Midrash*, en *Diet. Bil.*, suppl., 1263-1280; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Jue* I-II (1957) p.93-96.

pesher. Se ve en diversos textos de Qumrán. Se trata de analizar los pasajes proféticos de la Escritura, mostrando su cumplimiento en los acontecimientos presentes o de un pasado próximo en orden a deducir el porvenir. Aunque con el uso estructural de éstos se usan, a veces, narraciones fantásticas o fábulas.

Entre los procedimientos rabínicos, además de los tres expuestos, se indican algunos otros de los más principales. Se toma su exposición de la obra de Bonsirven sobre el *Judaísmo palestinense en el tiempo de Jesucristo*.

«Se ven misterios en ciertas repeticiones de palabras; para demostrar una afirmación se usan equivalencias extrañas, aproximaciones inesperadas; no se duda en modificar la ortografía de las palabras, practicar combinaciones de palabras y de letras; p.ej., el *notarikon*, que compone una nueva palabra con las iniciales de otras; se ve ya el preludio de ciertos métodos que desarrollarán en los talmudes y triunfarán en la cábala» (I p.298).

«Se pregunta por qué se repiten legislaciones o indicaciones históricas; la solución es muy frecuentemente sutil y puramente verbal. Las contradicciones entre los textos, entre datos históricos, se los nota y se los explica por un tercer texto o por diferencia de situaciones. Se aplican a precisar un determinado detalle histórico, a buscar la continuación y el encadenamiento de los acontecimientos, no sin añadir a veces elementos haggádicos, más abundantes a medida que la literatura rabínica progresa; gusta clasificar, enumerar cuántas veces, p.ej., se producen hechos semejantes, bajadas divinas, entretenimientos de Dios con Moisés y Aarón. La lengua bíblica es también objeto de estudio; se encuentran indicaciones gramaticales y, más numerosas aún, consideraciones semánticas; el sentido de palabras raras o difíciles es determinado ya con ayuda de etimologías, a veces fantásticas, ya por confrontación, a veces muy sensata, con otros textos; se establecen equivalencias, frecuentemente muy arbitrarias...» (I p.297).

Principios fundamentales de exegesis son los siguientes: «la *inducción* de *minore ad maius* y la *deducción* de *maiore ad minus*; *analogía* o asimilación entre diversos casos, permitiendo concluir del uno otro; el *paso de lo general a lo particular*, e inversamente, siguiendo todas las combinaciones posibles; *explicación de un texto* por su contexto o incluso simplemente por los versículos próximos, aunque no tengan con él ninguna relación; la *conciliación* de dos textos opuestos por un tercero que lo explique» (I p.296).

A esto se añade la *alegoría*. «La exegesis alegórica verdadera aparece muy poco practicada en el judaísmo palestinense; se reduce a estas tres formas: *interpretar* un texto jurídico o histórico en un sentido figurado y moral; *ver en ciertos* objetos, personas, hechos históricos, símbolos de realidades espirituales, sobre todo de la Ley y del culto; *reconocer* en la esposa y esposo del Cantar de los Cantares figuras de Israel y de Dios. Estas interpretaciones alegóricas no son nunca ampliamente desarrolladas; se limitan, lo más frecuentemente, a señalar una aproximación puramente exterior y artificial. Estamos aún muy lejos de la alegoría filoniana y aún no se ha llegado a los sentidos espirituales y tipológicos de San Pablo» (I p.299).

Reflejo de esta exegesis se pueden citar como modelo algunos pasajes neotestamentarios.

De *haggada judía:* Act 7,22; Jud 9; 2 Tim 3,8. En 1 Cor 10,4 se dice que a los israelitas en el desierto los seguía una piedra que manaba agua. Es la conocida leyenda haggádica judía, que San Pablo utiliza en un sentido espiritual siguiendo una exegesis rabínica; no en vano él estaba formado en sus escuelas [57].

Sutilezas de razonamiento: aplicar *a fortiori* (1 Cor 9,9) a los apóstoles un pasaje que se dice en Dt 25,4 del trabajo de los bueyes. Otro ejemplo puede verse en el evangelio de San Juan (10,34-35) [58].

Consideraciones sobre *silencios* en la Escritura: Heb 7,3, cuando se narra a Melquisedec «sin padre ni madre...» (Gén 14, 18...), en lo que ve San Pablo una analogía con el sacerdocio eterno de Cristo.

Tipo de *alegoría:* la escena de Agar y Sara, en Gál 4,22-31.

Ejemplos de *actualizaciones* midráshicas: San Mateo citando textos de Jeremías y Oseas (Mt 2,16-18.23). San Pedro en Hechos (1,15-22) utiliza y actualiza los Salmos, aplicándolos a Judas. El velo de Moisés figura el endurecimiento judío (2 Cor 3,7-18).

Midrash halákico: en discusiones sobre el divorcio (Mt 19,9) y sobre el sábado (Mt 12,1-14).

Midrash homilético: aparece en lecciones deducidas del diluvio (Mt 24,37-42).

El conocimiento de estos procedimientos es de suma importancia a la hora de hacer la exegesis [59].

[57] ALLO, *Première épître aux Corinthiens* (1956) p.231-232.
[58] LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.291.
[59] BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.290-300; *Exégèse rabbinique et paulinienne* (1939); *Midrash*, en *Dict. Bib.* suppl., col.1263; J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (1954); H. J. SCHOEPS, *Paulus als rabbinischer Exeget*, en *Aus Frühchristlicher Zeit* (1950) p.221-238.

BIBLIOGRAFIA

ALONSO-SCHÖKEL, L., *Genera litteraria:* Verb. Dom. 38 (1960) 3-15; AMBROGGI, P. DE, *I sensi biblici. Direttive e studi recenti:* La Scuola Cattolica 78 (1950) 444-456; BAUMGARTEL, F., *Das hermeneutische Problem des AT. Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Munich, Kaiser, 1960); BEA, A., *La bula «Ineffabilis Deus» y la hermenéutica bíblica:* Revista Bíblica (Buenos Aires 1956) 181-186; (1957) 7-12; BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (1939); CLAVIER, H., *Les sens multiples dans le Nouveau Testament,* en *Nov. Test.* 2 (1958) 185-198; ID., *L'ironie dans l'enseignement de Jésus,* en *Nov. Test.* (1956) 3-20; COLUNGA, A., *Géneros literarios sapienciales,* en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957); COPPENS, J., *Les harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la Révélation* 2.ª ed. (París-Tournai, Costerman, 1949); ID., *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Écritures:* Nouv. Rev. Théol. 4 (1952) 3-20; COURTADE, G., *Le sens de l'histoire dans l'Écriture et la classification usuelle des sens scripturaires:* Rev. Sc. Rel. 36 (1949) 136-141; DANIÉLOU, J., *Les divers sens de l'Écriture dans la Tradition chrétienne primitive:* Éph. Théol. Lov. 24 (1948) 119-126; DHORME, *L'aurore de l'histoire babylonienne:* Rev. Bibl. (1924) 534-556; ERMAN, A., *Die Literatur der Aegipter* (1923); GRESSMANN, H., *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (1926); ID., *Israels.* Vol.2: *Mosis, Richter und Ruth* (1914); GUNKEL, H., *Genesis übersetzt und erklärt* (1901); HARRINGTON, W. J., *The interpretation of the parables:* Doctrine and Life 13 (1962) 139-148; HERZOG, S. F. A., *Formgeschichtliche Untersuchung zur Jacobserzählung der Genesis* (1940); HOLZMEISTER, *Sensus exclusivus et praecisivus in S. Scriptura:* Biblica (1926) 170-182; (1939) 264-275; HUNT, I., *Rome and the Literal Sense of Sacred Scriture:* Amer. Bened. Rev. 9 (1958) 79-103; IBÁÑEZ ARANA, A., *La narración etiológica como género literario bíblico:* Script. Vict. 10 (1963) 161-176; JEPSEN, A., *Wissenschaft vom AT. Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Munich, Kaiser, 1960); LANGDON, *The Weld Blundell Collection* t.2, en *Oxford of cuneiform Texts* (1924); LODS, A., *Israel, des origines au milieu du VIII^e siècle* (1930); LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (París, Aubier, 1959); LEAL, J., *Géneros literarios en los evangelios:* Est. Ecles. 31 (1957) 123-133; ID., *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Congreso de Ciencias Eclesiásticas). Obra en colaboración de varios especialistas (Barcelona, Juan Flors, 1957); MUILENBURG, J., *Preface to Hermeneutics:* Journ. Bibl. Lit. 77 (1958) 18-25; ORBISO, T. DE, *La exégesis bíblica coadyuvada por el estudio de las formas literarias de la antigüedad:* Est. Bíbl. 8 (1949) 185-211.309-325; PEINADOR, M., *El paralelismo de la poesía hebrea como fenómeno literario y norma exegética:* Cult. Bíbl. 16 (1959) 257-268; ROBERT, A., *Les genres littéraires dans le Pentateuque,* en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957); RUFFINI, E., *Literary Genres and Working Hypotheses in recent Biblical Studies:* Amer. Eccles. Rev. 145 (1961) 362-365; SCHILDENBERGER, *Géneros literarios en los libros del AT llamados históricos, fuera del Pentateuco,* en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957); STEIGER, L., *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem* (Gütersloh, Gerd Mohn, 1961); TRENCHARD, E., *Lecciones de hermenéutica:* Pensamiento Cristiano 7 (1959) 76-87.150-160; TUYA, M. DE, *Biblia comentada* t.5 *(Evangelios)* (1964); WESTERMANN, C., *Essays on Old Testament Hermeneutics* (Richmond, John Knox, 1963); WOLFF, H. W., *The Hermeneutics of the Old Testament:* Interpret. 15 (1961) 439-472; ZARB, S.-M., *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible:* Rev. Thom. 37 (1932) 251-300; ID., *Utrum S. Thomas unitatem an vero pluralitatem sensus litteralis in Sacra Scriptura docuerit?:* Div. Thom. 33 (1930) 337-359.

CAPITULO II

Sentido «pleno». Sentidos «consecuente» y «acomodado»

El sentido *literal* bíblico se divide, por razón de la mayor o menor *riqueza de contenido* que en él se encierre a causa del intento de los dos autores que intervienen en la composición de los Libros Sagrados, en sentido «histórico» y «pleno».

1. *Sentido «histórico»*

Este es el que intenta el hagiógrafo directa y conscientemente. Es del que especialmente se vino hablando hasta ahora.

Como una forma especial del mismo está el sentido «eminente», que tiene lugar cuando lo que se dice de un grupo o colectividad se realiza por excelencia en un miembro de la misma. Así, lo que se dice, v.gr., de los «justos» en el AT se cumple «eminentemente» en el Mesías. Como ejemplo clásico está lo que se lee en el Génesis (3,15), en donde se dice que Dios pondrá enemistades entre la mujer (Eva) y la serpiente, entre su «descendencia» y la de la serpiente. Aunque son dos colectividades las que se contraponen, asegurándose la victoria en la «descendencia» de la mujer, en ésta, la victoria en sentido «eminente» está en Cristo, el Mesías.

2. *Sentido «pleno»*

Ordinariamente se entiende por sentido *pleno* el sentido bíblico *literal*, en el cual Dios pone una *mayor riqueza* de contenido que la que *comprende el hagiógrafo.*

El «sentido pleno» es hoy tema de gran actualidad en la problemática bíblica y de máxima importancia exegética. Los autores discuten en torno al mismo, pero ya se ha abierto camino, sin duda, definitivo.

Dada su importancia, se lo va a tratar con amplitud.

Qué se entiende por «sensus plenior»

Un ejemplo podrá situar justamente el problema. Sea el texto de Malaquías sobre el sacrificio de los días mesiánicos.

En su contexto histórico, el texto de Malaquías dice: «Desde el orto del sol hasta su ocaso es grande mi nombre entre las gentes y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura, porque grande es

mi nombre entre las gentes, dice Yahvé» (Mal 1,11). ¿Qué comprendió Malaquías de este sacrificio? Sin duda que el místico recibe más hondamente el sentido del misterio de lo que él mismo puede expresar acerca de él. Pero seguramente que Malaquías no comprendió ni vio en esta revelación todo lo que nosotros sabemos hoy de aquel sacrificio vaticinado. Que una cosa es hablar para deliberadamente ocultar algo y otra muy distinta—como en este caso—es que no se trasluzca siquiera algo de lo que se encierra en las palabras con que se expresa. En cambio, nosotros hoy, a la luz de la fe, sabemos que esta profecía mesiánica vaticina el sacrificio del Mesías; sacrificio del Hombre-Dios, el sacrificio del Calvario. Y el concilio de Trento hasta lo entiende del sacrificio eucarístico [1].

Pero aquí precisamente surge el problema. Que hoy vemos en la profecía de Malaquías toda esta riqueza teológica, esto es un hecho que brota espontáneo en nosotros. Pero cabe una doble posibilidad ante este hecho. *a)* ¿Es toda esta luminosidad y riqueza de contenido que ahora vemos en ella una simple *superposición* complementaria que nosotros le añadimos? *b)* ¿O es, por el contrario, un verdadero *descubrimiento* que hacemos en ella de algo que antes, en su contexto histórico, no era perceptible sin la luminosidad de esta claridad posterior? Algo así como sucede con el telescopio o microscopio, que permiten descubrir, en una superficie determinada, un mundo de maravillas que a simple vista no pueden alcanzarse. En resumen: esta visión nuestra del sacrificio de Cristo, ¿es una *superposición* que hacemos a la profecía de Malaquías o es el *sensus plenior* de la misma?

Entendemos por *sensus plenior* de la Escritura aquel sentido:

a) incluido en la *letra* del texto;

b) *homogéneo* con su contenido;

c) intentado por *Dios*;

d) *desconocido* por el hagiógrafo. De lo contrario, por parte del hagiógrafo, no se distinguiría formalmente el *sensus plenior* del sentido *literal histórico;*

e) que *sólo* puede ser *descubierto* a la luz de la revelación o enseñanza posterior.

De aquí el que se rechacen por no caber dentro de este concepto del *sensus plenior:*

a) *La pluralidad de sentidos literales divergentes.*—Primero, porque esto va, salvo algún caso de excepción, que habría

1 DENZINGER, *Ench. symb.* n.939.

que probar, contra la dignidad de la Escritura al establecer la equivocación y la anfibología, y transformar a ésta en un crucigrama. Pero, en segundo lugar, aun cuando se pudiese probar que en su contexto literal histórico una frase pudiera tener pluralidad de sentidos literales divergentes, una de dos: o eran conocidos por el hagiógrafo, y entonces era un caso de sentido literal *histórico*, o no. Pero, aun este último caso (supuesto que pudiera darse), no sería tampoco el *sensus plenior* del que aquí se habla, ya que no sería *homogéneo* con el contenido del mismo.

b) *No es el sentido «típico»*, como algunos admiten. Porque, aunque éste da al texto sagrado una mayor plenitud de contenido, sin embargo, el *sensus plenior* es sentido *literal*, y el «típico», por definición, no lo es.

c) *No es una recreación o retractación* del texto primitivo en el sentido de que, en una segunda fase, un autor sagrado le hubiese dado un contenido que primitivamente no tenía, pues resultaría que, en el momento de vincularle el hagiógrafo —no de *descubrir* en él—este sentido nuevo, se estaría en el caso de un sentido literal *histórico*.

d) No es tampoco un mayor contenido de un texto que se desprende de él al ponérsele en función de un *más exacto conocimiento del cuadro histórico* en el que nació. No sería esto otra cosa que penetrar más perfectamente el sentido literal *histórico* del mismo en función de nuevos recursos hermenéuticos.

El nombre ha sido dado en 1925 por el P. A. Fernández, S. I., en su tratado de *Hermenéutica*, en las *Institutiones biblicae* (1927), 2.ª ed., p.306ss. Bajo otras formas había sido denominado por Newman, Cornely, Pesch, Lagrange, Prat, Colunga.

Se ha criticado la exactitud de su nombre, *sensus plenior*, ya que éste—*plenior*—no es en realidad comparativo, pues corresponde al adjetivo de la baja latinidad *plenarius*. Y no todo «sentido pleno» lleva la total plenitud de contenido, sino, en general, sólo «más pleno» con relación al «histórico» [2]. Pero este matiz no pasa, en el uso actual del término *sensus plenior*, de ser una nota de erudición, respondiendo bien el término tal como se usa al concepto a expresarse [2*].

Sin embargo, algunas denominaciones que se han propuesto no parecen ser exactas. Se consideran tres. Se lo denomina *sentido:*

[2] G. Courtade, *Les Écritures ont-elles un sens plenier?*, en *Rev. Sc. Relig.* (1950) p.481-499.
[2*] Sobre la historia del término «sensus plenior» y de su concepto, cf. P. Sansegundo, *Exposición histórico-crítica del hoy llamado «sensus plenior» de la S. Escritura* (1963) p.25-34.

Supraliteral (LAGRANGE).—No es muy exacto, pues aunque esté sobre la letra del sentido histórico, es *literal*, ya que está incluido en la *letra* misma del texto.

Evangélico (COLUNGA).—Aunque el AT camina y va a encontrar su «plenitud» en Cristo, pero también el sentido *típico*, y éste por su misma naturaleza y *a fortiori*, es sentido *evangélico*. No es, pues, elemento especificativo, diferencial, esta denominación.

Perijorético (COPPENS).—En cuanto se conoce a través del conjunto de la revelación. No define lo que es. Se puede aplicar también al sentido «típico» e incluso a cualquier pasaje. A veces no pasaría de ser un caso de sentido literal *histórico*; en otros casos no se sabría si era sentido pleno—intentado—o una simple superposición que se hacía al texto al ver toda la revelación.

EXISTENCIA DEL «SENSUS PLENIOR»

La existencia del *sensus plenior* se ve tanto por exigencias de la misma Escritura como porque parece hallarse en la enseñanza de la Iglesia.

a) ENSEÑANZA DE LA IGLESIA.—Aunque el papa Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus* alude a un «ad *plenum* ex sacris Libris sensuum eruendum» [3], sin embargo, de su contexto no se desprende que aluda al *sensus plenior* técnicamente del que aquí se trata, sino de toda plenitud de sentido espiritual (típico) que pueda hallarse en la Escritura.

En cambio, en la encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII, parece exponerse esta doctrina, aunque sin la terminología actual.

Después de exponer el papa el modo recto de venir a buscar el sentido literal histórico de un texto por las reglas ordinarias de la hermenéutica, dice:

> «Practicando todo esto, será posible utilizar de un modo seguro la divina Escritura en pro de asuntos teológicos. Pero respecto de esto se debe notar que a las otras causas de las dificultades que se presentan en la explicación de cualquier autor antiguo hay que agregar algunas que especialmente atañen a la *interpretación* de los Libros Sagrados. Como *éstos son obra del Espíritu Santo, las palabras ocultan* gran número de verdades que *sobrepasan en mucho a la fuerza y a la penetración de la razón humana*, esto es, *los divinos misterios y otras muchas cosas que con ellos se relacionan*. Su *sentido* es a veces *más amplio y más velado* de lo que parece indicar *su letra y las reglas hermenéuticas. Además*, a su *sentido literal* se agregan otros significa-

[3] EB n.498.

dos, que sirven unas veces para aclarar los dogmas, y otras para dar reglas de conducta para la vida» [4].

Comentando estas palabras, el P. Lagrange escribe: «Este texto me parece que es, si lo comprendo bien, de una admirable profundidad». A continuación lo transcribe, y sigue diciendo: «Estas palabras parecen hacer alusión a un sentido en cierto modo *supraliteral*, y que no puede ser determinado más que por una autoridad competente. Desde el momento que se cree en la inspiración de la Escritura, es preciso admitir que contiene más que el sentido obvio y puramente literal... El Santo Padre resalta esto: Puede suceder que esta interpretación sobrepase con mucho el sentido obvio que resultaría de las reglas de la hermenéutica» [5].

O sea, que, según el papa, en la Escritura hay:

1) Dentro del *sentido literal*, puesto que a éste contrapone esos otros significados que sirven para confirmar el dogma o dar reglas de vida (no es, pues, el sentido «típico»).

2) «Gran número de verdades».

3) «Que *sobrepasan* la fuerza y la penetración de la razón humana: los divinos misterios y otras muchas cosas que con ellos se relacionan».

4) Que este sentido *no se alcanza* por las solas reglas *hermenéuticas ordinarias*.

5) Y que la razón de todo es por ser estos libros *obra del Espíritu Santo*.

Todas estas características que tiene ese sentido literal y superior que existe en la Escritura, como el papa enseña, son las que corresponden a ese *sensus plenior* del que aquí se trata. Más adelante, al hablar de diversas formas posibles de *sensus plenior*, se volverá a analizar este texto.

La encíclica *Humani generis*, de Pío XII, sin tratar *ex professo* este tema, tiene un pasaje que puede ser de algún modo interesante a este propósito. Dice así:

> «Los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la *revelación*, pues a ellos toca indicar de qué manera se *encuentre* explícita o *implícitamente* en la *Sagrada Escritura* y en la divina Tradición lo que enseña el magisterio vivo.
>
> Además, las dos fuentes de la doctrina *revelada* contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad, que nunca realmente se agotan.
>
> Junto con esas sagradas fuentes, Dios ha dado a su Iglesia el magisterio vivo para ilustrar también y *declarar lo que en el depósito de la fe no se contiene más que oscura y como implícitamente...* Por lo cual nuestro predecesor, de inmortal memoria, Pío IX, al enseñar

[4] EB n.93.

[5] *Rev. Bib.* (1900) p.141-142; R. E. Brown ha defendido bien esta interpretación contra J. P. Weisengoff en *Catholic Biblical Quarterly* (1955) p.256 n.4; p.451-457; (1956) p.47-53.

que es deber nobilísimo de la teología el *mostrar cómo una doctrina definida por la Iglesia se contiene en las fuentes,* no sin grave motivo añadió aquellas palabras: con el mismo sentido con que ha sido definida por la Iglesia» [6].

Enseña el papa que *en las dos fuentes de la revelación,* la *Escritura* y la Tradición, puede estar contenida una verdad *revelada* «oscura y como implícitamente», por lo que a los teólogos toca indicar «de qué manera *se encuentre* explícita o *implícitamente* en la *Sagrada Escritura* y en la divina Tradición lo que enseña el magisterio vivo».

Sin tratarse aquí, naturalmente, de si esas verdades que se encuentran contenidas en la Escritura «oscura y como implícitamente» y que «enseña el magisterio vivo» fueron o no fueron conocidas por el hagiógrafo, parece que este pasaje, no obstante, sugiere *in genere* la *existencia en la Escritura* de un *sensus plenior,* ya que, de haber sido *conocidas* en esos pasajes por el hagiógrafo, hubiese intentado exponerlas. Pero en este caso esa comprensión suya e intento se hubiesen dejado traslucir proporcionalmente [7].

Pío XII en la encíclica *Fulgens corona,* en la que se celebra el primer centenario del dogma de la Inmaculada Concepción, escribe:

> «Además, al saludar (el ángel) a la misma Virgen Santísima *llena de gracia,* o sea la *kejaritoméne,* y *bendita entre todas las mujeres* (Lc 1,28), con estas palabras, *tal como la tradición católica siempre las ha entendido,* se indica que con 'este singular y solemne saludo, nunca jamás oído, se demuestra que la Virgen fue la sede de todas las gracias divinas, adornada con todos los dones del Espíritu Santo, y, más aún, tesoro casi infinito y abismo inagotable de esos mismos dones, de tal modo que nunca ha sido sometida a la maldición'» (de la bula *Ineffabilis Deus)* [8].

De aquí se sigue que en el saludo del ángel y de Isabel, que en su sentido literal *histórico* no sobrepasarían más que una valoración muy parcial en su comprensión, *hay,* sin embargo, *en esas frases un contenido mucho mayor,* y que se descubre sólo por la interpretación que de ellas ha hecho la *tradición católica.* O sea, que hay en ellas un manifiesto *sensus plenior* como conceptualmente se enseña en la encíclica *Fulgens corona.*

También en el concilio Vaticano II hay algún pasaje que puede ser de interés a este propósito.

En la constitución dogmática *De Ecclesia,* en el capítulo 8, sobre la Santísima Virgen, se dice:

[6] EB n.
[7] F. M. Braun, *Le sens plénier et les Encycliques,* en *Rev. Thom.* (1951) p.294-304.
[8] *Fulgens corona;* cf. *Documentos marianos* n.850: BAC, y enc. *Ineffabilis Deus,* en *Doc. mar.* n.288.

«La Sagrada Escritura del AT y del NT y la venerable Tradición muestran, en forma cada vez más clara, el oficio de la Madre del Salvador en la economía de la salvación, y, por así decirlo, lo muestran ante los ojos. Los libros del AT describen la historia de la salvación, en la cual se prepara, paso a paso, el advenimiento de Cristo al mundo. Estos *primeros documentos, tal como son leídos en la Iglesia y son entendidos, bajo la luz de una ulterior y más plena revelación,* cada vez con mayor claridad, iluminan la figura de la mujer Madre del Redentor; ella misma, *bajo esta luz, es insinuada proféticamente* en la promesa de victoria sobre la serpiente dada a nuestros primeros padres caídos en pecado (Gén 3,15). Así también ella es la virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, cuyo nombre será Emmanuel (Is 7,14; Miq 5,2-3; Mt 1,22-23). Ella misma sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que de El esperan con confianza la salvación. En fin, con ella, excelsa Hija de Sión, tras larga espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se inaugura la nueva economía cuando el Hijo de Dios asumió de ella la naturaleza humana para librar al hombre del pecado mediante los misterios de su carne» [9].

Este pasaje del concilio Vaticano II hace ver lo siguiente:

1) «Estos *primeros documentos*» (AT)

2) «cada vez con mayor claridad iluminan la figura de la mujer Madre del Redentor».

3) Pero precisamente teniendo en cuenta dos condiciones:

a) «tal como *son leídos en la Iglesia*».

b) «y son *entendidos bajo la luz de* una ulterior y *más plena revelación*».

4) Como ejemplo de ello se dice: «ella misma (la Virgen), *bajo esta luz,* es insinuada proféticamente en la promesa de victoria sobre la serpiente dada a nuestros primeros padres caídos en pecado (Gén 3,15)».

O sea, que sin la luz de la revelación posterior, confirmándose por la lectura—interpretación—que de esos primeros documentos *marianos* del AT hace la Iglesia, no se descubriría en ellos un contenido ya existente en los mismos, pero que no se puede sacar por la sola hermenéutica del solo exegeta, sino que hace falta esta otra iluminación posterior y con valor retroactivo. Pero esto en sustancia, *in genere,* es el caso del «sentido pleno».

También en la constitución dogmática *Dei Verbum,* sobre la divina revelación (c.2 n.8), se lee al hablar de la Tradición:

«Por esta Tradición conoce la Iglesia el canon de los Libros Sagrados y la misma *Sagrada Escritura* se va *conociendo en ella más a fondo...*»

Según el concilio, la Tradición hace conocer la Escritura «más a fondo», es decir, penetrar el contenido que ya tiene el

[9] Const. dogm. *De Ecclesia* n.55.

texto más hondamente, gracias a la enseñanza de su luz. Penetración de contenido que sin esta luz no se podría alcanzar.

Pero esto es *in genere*, como antes se dijo, la noción del «sentido pleno». Y acerca de la práctica de la Iglesia sobre este tema, escribió Charles Moeller: «La exegesis... y la teología durante siglos no fue otra cosa que un comentario del *sensus plenior* de la Escritura» [10].

b) POR EXIGENCIAS DE LA ESCRITURA.—Hay en la Escritura pasajes que exigen, para una recta valoración de los mismos, la existencia de este *sensus plenior*. Se prescinde aquí de aquellos pasajes del AT que los autores del NT citan, y de los cuales algunos exigen la existencia de este *sensus*, máxime en su valor global, para una recta exegesis. Se va a citar un solo pasaje del Evangelio, pues interesa ver aquí algún caso existente de *sensus plenior*, para luego poder mejor, partiendo de él, estudiar su misma *posibilidad*, lo que facilitará ver mejor su *naturaleza* y, teóricamente, su posible *extensión* en la Escritura.

Sea el caso del *sermo Montanus*. En él dice Cristo:

a) «No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla».

b) Luego da concretamente su doctrina sobre algunos mandamientos:

Al precepto de no matar, añade El la condena de la ira incluso interna.

Al precepto que condena el adulterio, incluye El el adulterio por simple deseo. En el decálogo (Ex 20,17) se prohíbe el «desear... la mujer de tu prójimo», pero es por razón de *bien ajeno* (robo).

En la condena del perjurio incluye la ligereza irrespetuosa de tomar en vano el nombre de Dios.

En el precepto del «talión» incluye también el perdón y generosidad con el prójimo.

Frente al estrecho precepto de amor al prójimo judío (Lev 19,18), y, a lo más, al peregrino *(ger)* que moraba entre ellos (Lev 19,34; Dt 10,19), y frente a la dureza del precepto de la Ley de exterminio de los amalecitas (Ex 17,14; Dt 23,6) y de los amonitas y moabitas (Dt 23,6), se preceptúa ahora el amor universal a todos, incluso a los enemigos.

c) Por último, dirá Cristo: «Por eso, cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a

10 CH. MOELLER, *Bible et Oecumenisme:* Irenikon (1950) 171.

ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12; 5,17-47; c.6).

Pero el problema que es preciso resolver a este propósito es el siguiente: Cristo aquí, ¿cómo «consuma», cumple la Ley? ¿Es por simple *adición* de nuevos preceptos o es por *interpretación* auténtica de la legislación moral primitiva? Si el término *plérosai*, llenar, cumplir, pudiera filológicamente, en absoluto, traducirse por perfeccionar (que en este caso sería por *adición* de nuevos preceptos), será el contexto el que lo ha de decidir. Y si en alguna de estas enseñanzas y condenas Cristo mira a rectificar deformadas interpretaciones rabínicas, no cabe suponer esto en otras. Fijémonos en un caso de éstos: el precepto del amor al prójimo.

La Ley preceptuaba explícitamente sólo el amor al israelita y al *ger*, peregrino. Preceptuaba igualmente el exterminio de determinados pueblos. De este silencio legislativo hacia los demás y de este precepto de exterminio a determinados pueblos se vino a concluir el no verdadero amor—la falta de obligación de amar—a los que no eran israelitas, a los *goyim*. Carencia de amor que en ocasiones se interpretaba como odio a los enemigos raciales (Mt 5,43).

A toda esta falsa interpretación, Cristo opone el precepto del amor universal, incluidos los enemigos.

Y al final del discurso dirá: «Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, *porque ésta es la Ley y los Profetas*» (Mt 7,12).

Y cuando se le pregunta cuál sea el más grande mandamiento de la Ley, responderá que «el amor a Dios y al prójimo como a ti mismo». Añadiendo: *de estos dos preceptos penden la Ley y los Profetas* (Mt 22,34-40). Y, al hacer todo esto, Cristo no abroga la Ley, sino que la consuma.

Y San Pablo escribirá en Gálatas: «Toda la *Ley se resume* en este solo precepto (al propósito de que habla el Apóstol): Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5,14).

Si Cristo no *interpretase* la Ley, sino que *añadiese* nuevos preceptos a la misma, no debería decir el texto: «*ésta es* la Ley y los Profetas», «*de estos dos preceptos penden* (*krématai* = pender, depender, estar suspendido) la Ley y los Profetas», sino que debería decir en sustancia y con claridad que con estas enseñanzas que ahora daba se *perfeccionaba* la Ley y los Profetas, que se *añadía esto* a la Ley y a los Profetas, pero no decir que ya *era esto* la Ley y los Profetas. La fuerza del texto lleva a ver esta *inclusión implícita* de la caridad universal en la Ley y en los Profetas.

De todo lo cual se deduce lo siguiente: si la Ley no preceptuaba positivamente el amor universal y si incluía además el exterminio de determinados pueblos en la *letra* de su legislación, dentro de esa letra había un *espíritu* intentado por Dios, que era más benigno y más universal, y que sería descubierto en toda su amplitud y vigor posteriormente, incluyendo nada menos que el amor de todos los hombres. Si entonces se estrechaba en la legislación por silencio o precepto penal, era debido a las condiciones ambientales en que Israel se movía, ya que habían de conjugarse una hora de justicia divina (Israel era ministro de la venganza divina para sancionarse abominaciones e idolatrías, como en el libro de la Sabiduría se lee, en el c.12) y de prevención religiosa para el pueblo de Dios. Pues su amor, desbordado en fraternidad de obras con pueblos idólatras, ponía en peligro manifiesto la pureza teológica y moral de Israel—bien claro lo dice su historia—, por lo que el amor universal que la letra de aquel precepto mosaico llevaba de suyo se restringía profilácticamente sobre Israel. El amor bien entendido—se dice—comienza por uno mismo. Pero a la hora oportuna en que las circunstancias cambien, el espíritu de aquella letra desborda todo su contenido de catolicidad. Y esto fue lo que Cristo hizo: declarar auténticamente la plenitud de aquel precepto. ¿Podría haber Dios establecido que los hombres no amasen, salvo casos preventivos o de justicia y en aspectos sólo parciales, a los hombres? He aquí un caso de *sensus plenior*.

Si este caso del *sermo Montanus* descubre la existencia del *sensus plenior* en uno de los preceptos, se ve que el mismo valor podrán tener esos otros preceptos de Cristo frente a la legislación primitiva, dentro de la naturaleza de cada uno de ellos, según sea interpretación auténtica de la Ley o censura a la interpretación rabínica de la misma. No es todo esto otra cosa que efecto de esa amplia *synkatábasis* divina que presidió la historia de Israel y de la obra de Cristo, que no vino a abrogar la Ley, sino a consumarla, lo que en diversos casos es poner en madurez lo que estaba como en simiente en el AT. Así, frente a la ley del «talión», Cristo opondrá el precepto de la generosidad. Si el «talión» era la expresión material de la justicia, nacía por un espíritu de generosidad, cuya plenitud Cristo descubre y preceptúa. Puesto que la ley del «talión» frenaba ya los desbordamientos de la ira, nacía de un espíritu de amor al prójimo, cuya plenitud de espíritu llegará hasta perdonar la deuda e incluso ofrecer sobre ella dones en generosidad. Ese era el espíritu que estaba encerrado, en un caso

concreto y restringido por *synkatábasis*, en aquella estrecha ley de la Vieja Ley.

Y con relación al sexto precepto, si en la Vieja Ley el legislador humano miraba inmediatamente a la censura del acto externo, Dios, que era el legislador principal, no dejaba al margen de la prohibición el acto interno. También esto era parte de aquel auténtico amor a Dios y al prójimo en el que se encerraba la Ley y los Profetas.

Y a la condena del homicidio como hecho consumado añade ahora—interpreta—la injuria e ira, incluso interna, contra el prójimo.

Santo Tomás, cuando trata en la *Suma Teológica* si la Ley Nueva cumple la Ley Vieja, escribe:

> «Los preceptos de la Ley los cumplió Cristo *opere et doctrina*. Con las *obras*, puesto que se quiso circuncidar y realizar otras cosas que se debían observar en aquel tiempo... Con su *doctrina* cumplió los preceptos de la Ley de un modo triple. *Primero, expresando el verdadero sentido de la Ley*, como se ve en el caso del *homicidio* y *adulterio*, en cuya prohibición los escribas y fariseos no entendían sino el acto externo, por lo que el Señor *cumplió la Ley mostrando que también los actos internos pecaminosos caían bajo precepto*. En *segundo* lugar, cumplió el Señor los preceptos de la Ley ordenando cómo se observaría con más seguridad lo que la Vieja Ley establecía; así la Ley Vieja establecía que el hombre no perjurase, y esto se observaría más cautamente si se abstuviese del juramento cuando no fuese en caso de necesidad. En *tercer* lugar, el Señor cumplió los preceptos de la Ley *sobreañadiendo* ciertos consejos de perfección» [11].

Acaso pudiera objetarse: ¿Cómo es posible que haya *en la Ley* un *sensus plenior*, cuando sobre la legislación del divorcio hay una contradicción? Lo permite la Ley (Dt 24,1.2), mientras que lo condena Cristo (Mt 5,32; Mt 19,3-10; Mc 10, 1-12; Lc 16,18). ¿No es esto una contradicción al *sensus plenior*? No.

En primer lugar no se dice por los que defienden la existencia de un *sensus plenior* que la Escritura *tenga* este *sensus* en todas sus partes, como tampoco tiene un sentido «típico» en todas ellas, sino que lo hay donde Dios lo estableció. Y aquí no hay contradicción, porque ese *sensus plenior* en este caso de la Ley no cabe.

En efecto, la Ley autoriza el divorcio, aunque en realidad su *espíritu* era otro. Cristo dará la razón de todo esto. «*Al principio*—dice—no fue así»; es decir, al principio de la institución matrimonial existía la indisolubilidad del matrimonio; pero, a causa de la «dureza de vuestro corazón, os *permitió*

[11] I-II q.107 a.2.

Moisés el repudio» (Mt 19,3-9). En la institución del matrimonio—«al principio»—, en el espíritu *pleno* de la letra, estaba condenado el divorcio. Y esa auténtica plenitud de contenido de la institución matrimonial es la que será restablecida por Cristo. Mientras tanto hubo en la legislación un paréntesis, una concesión, una tolerancia por parte de la legislación, a causa de la «dureza de vuestro corazón», por la que Moisés «os *permitió*» el divorcio en determinados casos. Pero éste no era ni el ideal de la Ley ni el *pleno* contenido que llevaba «al principio» la institución matrimonial.

Por tanto, la contradicción para la existencia de un *sensus plenior* sobre este tema no existe, porque en la Ley no hay más que una tolerancia y un paréntesis de concesión, pero no una legislación positiva en un pasaje de la misma Ley y una legislación negativa en otro. Sobre lo mismo sólo hay una concesión y una tolerancia. Cristo interpreta el sentido auténtico de la indisolubilidad matrimonial en su institución, y dice además que Moisés, por la dureza de los corazones—medio ambiente oriental de entonces—, sólo *permitió* a Israel el divorcio en determinados casos.

Posibilidad del «sensus plenior»

La *posibilidad* del *sensus plenior* nace por una doble razón: ambiental e instrumental.

a) *Posibilidad del «sensus plenior» por razón ambiental.*— La razón ambiental se ve con la simple lectura de la Biblia. Hay un progreso manifiesto en todo su contenido. Los dos Testamentos tienen una unidad orgánica, y Dios es el autor principal de toda esta obra, desenvuelta con su providencia suave. Se amolda a las condiciones ambientales en lo que no tengan de inmoral. No es ello otra cosa que efecto de la bondad y sabiduría divinas. Bondad, por dirigirse a los hombres para instruirlos, para conducirlos a la vía de salud; sabiduría, por amoldarse a la capacidad de la humanidad en sus diversos estadios. ¿Qué habría podido comprender un pueblo primitivo, seminómada e imaginativo, de la trascendencia del ser subsistente si Dios le hubiese hablado en aquella hora primitiva con un lenguaje más adecuado a la realidad divina, pero que, por lo mismo, había de ser más inasequible a aquella mentalidad humana? Y lo mismo se diga de toda otra creencia religiosa. Era el dogma y la moral lo que se les daba; pero, fuera de lo imprescindible, dosificados en proporción a los alcances y posibilidades de las diversas etapas de la vida de Israel. Fue

«condescendencia» de Dios con su pueblo, era esa *synkatábasis* de la que hablan Pío XII y el concilio Vaticano II.

En efecto, en la Escritura existe esta *synkatábasis* en muchos órdenes [12]. Ya se habló de ella en el tratado de la inspiración. La hay «literaria», pues Dios *condesciende* a revestir sus ideas con los modos y estilos humanos; «legislativa», al ser multitud de leyes de Israel afines a las del Oriente bíblico; «moral», como en el caso citado del divorcio; en la «revelación», que se desenvolverá gradual y progresivamente. De ello dice Cristo a los apóstoles poco antes de su muerte: «Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me?» (Jn 14,9). Y porque *entonces* no podían comprender «muchas cosas» (Jn 16,12), les prometió enviar al Espíritu Santo, que les llevaría «hacia la verdad completa» (Jn 16,13), porque «no hablará de sí mismo» (Jn 16,13), sino que lo glorificará, «porque *tomará de lo mío* y os lo *dará a conocer*» (Jn 16,14).

A este propósito escribe Santo Tomás:

> «En la manifestación de la fe, Dios es como el agente, que tiene la ciencia perfecta *ab aeterno*, y el hombre como la materia, que recibe el influjo del agente, que es Dios. Y por eso convino que el conocimiento de la fe en los hombres procediese de lo imperfecto hasta venir a lo perfecto. Y, aunque algunos hombres viniesen a ser como causas agentes, puesto que eran doctores de la fe, sin embargo, la manifestación del espíritu se les da a los tales para utilidad común, como se dice en la primera a los Corintios (c.12); y, por tanto, a los padres, que eran *institutores fidei*, se les daba del conocimiento de la fe cuanto convenía en cada tiempo ser comunicado al pueblo, y esto *vel «nude»* (sentido literal histórico), *vel «in figura»* (sentido típico)» [13].

Y aún matizará más:

> «La última consumación de la gracia fue hecha por Cristo, por lo que a su tiempo se llama *tempus plenitudinis*. Y por eso, los que vivieron en época más próxima a Cristo, sea antes, como Juan Bautista, sea después, como los apóstoles, conocieron los misterios de la fe *plenius*» [14].

Los planes de Dios sobre Israel—transmisor de la fe—fueron no violentando la evolución natural de su capacidad, sino que se fue desenvolviendo la revelación y el espíritu de la misma legislación conforme a sus diversos estadios, siempre progresivamente en función de la hora meridiana del Mesías.

Por eso, la gran «condescendencia» (Flp 2,6-7) de Dios con los hombres fue la encarnación del Verbo. Dios que «condesciende» a tomar carne de hombres para enseñarles—revelarles—la verdad y darles la salvación por sus méritos.

[12] S. THOM., *Summa Theol.* I-II q.106 a.3; II-II q.1 a.7 ad 2.
[13] II-II q.1 a.7 ad 3.
[14] II-II q.1 a.7 ad 4.

Pero esta «condescendencia» de Dios en sus Libros Sagrados no lo fue solamente por amoldarse a las etapas sucesivas de su pueblo. La Sagrada Escritura es obra de Dios para la humanidad. Habla en todos los libros para todos los tiempos. Del AT dice San Pablo que «es útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim 3,16-17). Lo que dice con fórmula más rotunda: «Todo cuanto está escrito (= AT), para nuestra enseñanza fue escrito» (Rom 15,4).

Y esto hace ver ya que, si en ella había elementos caducos, hay otros—y su espíritu—perennes, y que ha de clarearse oportunamente para «utilidad» de todos. Es un motivo más que hace ver, por este capítulo, la posibilidad y aun conveniencia—exigencia—del «sentido pleno» en la Escritura.

Más aún, como Dios es el autor principal de toda la obra bíblica desde el primero al último libro, El, a diferencia del autor humano, ve toda la obra en conjunto y lo que pretende en cada etapa, así como el efecto total y plenario que descubra su obra oculta en las etapas primeras. De esto habla el concilio Vaticano II al decir:

> «Estos libros (= AT), aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina. .... Dios, pues, inspirador y autor de ambos Testamentos, dispuso las cosas tan sabiamente, que el NT está *latente* en el Antiguo, y el Antiguo está *patente* en el Nuevo. Porque, aunque Cristo fundó el NT en su sangre (Lc 22,10; 1 Cor 11,25), no obstante, los libros del AT, recibidos íntegramente en la proclamación evangélica, adquieren y manifiestan *su plena significación* en el NT (Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 2 Cor 3, 14-16), ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo» [15].

«Expresándose así a través de los siglos por diferentes bocas y diferentes plumas, Dios ha podido realizar muy bien correspondencias misteriosas y enriquecimientos entre estas diferentes palabras, expresiones sucesivas de su única y eterna Palabra. Las palabras que él hacía escribir a unos, se reservaba el volver a tomarlas de nuevo por otros en etapas ulteriores de su revelación, con resonancias nuevas no percibidas por sus primeros autores, pero previstas y preparadas por Dios» [16].

b) *Posibilidad del «sensus plenior» por razón del instrumento.*—Si la *posibilidad*—conveniencia—de existencia del *sensus plenior* ha de quedar condicionada en el mismo autor sagrado por razones ambientales, esta misma necesidad nace también

[15] Const. dogm. *Dei verbum* c.3 n.15 y 16.
[16] Benoit, *La plénitude des sens des livres saints*, en *Rev. Bib.* (1960) p.162.

por razón de la limitación misma del instrumento. Es clásica la exposición de Santo Tomás al plantearse el problema de saber si los *profetas* conocen siempre las cosas que profetizan. Dice así:

> «Siendo la mente del profeta *instrumentum deficiens* en las manos del Espíritu Santo, (se sigue que) incluso los verdaderos profetas no conocen todas las cosas que el Espíritu Santo intenta en sus visiones, en sus palabras o en sus hechos» [17].

Siendo el profeta *instrumentum deficiens* a la posible acción sobrenatural y carismática de Dios, se ve ya que por parte del instrumento puede quedar un margen de conocimiento que trascienda a la mente del profeta.

El mismo Santo Tomás dará positivamente la razón de esta posible acción de Dios en el profeta que permita incluir en la revelación esa plusvalía de contenido que el profeta no conoce. Dice Santo Tomás:

> «Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit; auctor autem Sacrae Scripturae Deus est, *qui omnia simul suo intellectu comprehendit*, non est inconveniens, ut dicit Augustinus, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Sacrae Scripturae plures sint sensus» [18].

La razón que Santo Tomás alega (aunque el sentido del texto es discutido, la razón vale en cualquier hipótesis que se adopte) es que Dios *omnia simul suo intellectu comprehendit*. O sea, Dios que revela—reveló—al profeta una verdad—v.gr., el pasaje de Malaquías—, ve *simultáneamente* en esa revelación todo el contenido homogéneo que encierra esa verdad, por lo que *puede* simultáneamente *intentar expresarlo*. Si Malaquías sólo comprendió que ese sacrificio mesiánico vaticinado sería único, santo y universal, Dios, al revelarle esta verdad al profeta, veía que ese sacrificio era la renovación incruenta del sacrificio de su mismo Hijo: el sacrificio del Hombre-Dios.

Sin duda que Dios, al revelar una verdad, puede suspender el *intento* de su comunicación en el límite que El quiera aunque simultáneamente vea toda la riqueza aneja a lo que revela. Pero aquí se trata sólo de ver la *posibilidad* de ese sentido bíblico por parte del instrumento. Luego, al estudiar la extensión del *sensus plenior*, se estudiarán los *límites probables* del mismo en la Escritura.

17 II-II q.173 a.4.
18 I q.1 a.10.

El «sensus plenior» y su relación con la revelación y la inspiración bíblica

Estos principios de Santo Tomás sobre la limitación del conocimiento en el *profeta*, ¿no valen analógicamente para el *hagiógrafo sagrado*? Parecería a primera vista que sí. Mas podría argüirse que Dios puede poner en las profecías un contenido más rico de lo que el profeta alcanza a comprender; esto no puede negarse; hasta es de naturaleza de la profecía. Pero, si se pasa al concepto *bíblico*, la cosa cambia. Porque—se dice—es esencia de la *inspiración bíblica* la acción mutua de la «causa principal»—Dios—y del «instrumento»—hagiógrafo—a la producción de un solo efecto—el libro sagrado—. Pero el hagiógrafo no es un instrumento muerto, sino vivo. Dios lo mueve a través de sus facultades. Por eso, si el hagiógrafo no conoce, al menos velada e implícitamente, que en sus palabras—sean reveladas o no—pueda haber un contenido más amplio y *pleno* que lo que él conoce, no puede intentarlo o al menos no lo intenta, ya que para eso tendría que hacerlo *sub conditione*, cosa que está al margen de su psicología ordinaria. Y, si no lo intenta, no puede ser causa instrumental—vitalmente actuando y bíblicamente hablando—de este *sentido pleno* en cuestión.

Por otra parte, que ni el profeta ni el hagiógrafo tuvieron normalmente conocimiento de toda esa plenaria revelación, lo que pudiera hacerlos así bíblicamente autores *in causa* de todo ese contenido no perfectamente conocido, se desprende de las dos razones siguientes: *a)* Porque no se transparenta nada esa sospecha o plusvalía. En los estados místicos, los santos, si no pueden expresar con exactitud esa hondura espiritual que experimentan, sí dejan traslucir la sospecha y la huella de su existencia. Que una cosa es hablar para deliberadamente ocultar algo, y otra, no tratando de ocultarlo, no dejar algún vestigio o huella de su existencia. Y *b)* porque, conforme al principio antes expuesto de Santo Tomás, estas revelaciones a los hagiógrafos son un *carisma* de Dios en orden a la comunidad, por lo que se hacían gradualmente en proporción al estadio de proximidad de Israel al Mesías. No es, pues, probable, según el pensamiento del Angélico, tratar de establecer la necesidad o conveniencia de este tipo de conocimientos *plenarios* en el hagiógrafo.

Para mejor precisar este tema, puede considerarse una triple posibilidad por parte del hagiógrafo bíblico.

1) El profeta.—El primer caso es considerar al hagiógrafo como «profeta», en cuanto escribe en la Biblia su profecía.

Es el caso en que el hagiógrafo-profeta es *conscientemente* instrumento en las manos de Dios para transmitir—*pro-fari*—sus revelaciones u oráculos.

En este caso, si el hagiógrafo bíblico es *consciente* de su *munus propheticum* e *intenta*, explícita o implícitamente, transmitir fielmente el pensamiento, el mensaje de Dios, entonces verdaderamente es autor instrumental *in causa* de todo el contenido que pueda encerrarse en esas comunicaciones divinas. Implícitamente al menos, *lo quiso* transmitir por *escrito*. En este caso cabe perfectamente el «*sensus plenior*» *bíblico*.

Si, por el contrario, el profeta-hagiógrafo no fuese consciente de su *munus propheticum*, ¿cabría incluso que hubiese *bíblicamente* en esas palabras un *sensus plenior?* Es el caso del *profeta* que Santo Tomás plantea: «Si el profeta discierne siempre lo que dice por espíritu propio o por espíritu de profecía» [19]. Si el hagiógrafo bíblico fuese *inconsciente* de su función profética, entonces su caso es el que se estudiará en el *apartado tercero*.

2) El hagiógrafo como «relator» (historiador, evangelista).—El segundo caso que puede considerarse es el del hagiógrafo que *narra* hechos y enseñanzas de otros—Dios, Cristo, la Virgen, los ángeles...—, en cuyas palabras puede haber una gran riqueza teológica. Por hipótesis, se supone aquí que sean verdaderas palabras de Dios, no, como sucede en diversos casos del AT, que sean «géneros literarios», que ponen en boca de Dios tales palabras. Pero ¿cabe aquí un «*sensus plenior*» *bíblico?*

En las enseñanzas y palabras, p.ej., de Cristo, no cabe dudar que se puede encerrar una inmensa riqueza de contenido y de misterios. Hablando de las «bienaventuranzas», escribe Santo Tomás: «Notandum autem quod hic ponuntur plura de beatitudinibus, sed numquam aliquis in verbis Domini posset ita subtiliter loqui, quod pertingeret ad propositum Domini» [20].

Mas para que este *sensus plenior*, innegable objetivamente en la enseñanza de Cristo, y, a su ejemplo, en otros pasajes escriturarios, sea *bíblico*, se requiere por algunos que el hagiógrafo *relator* intente enseñarlo, hacerse responsable—implícita o explícitamente—, no sólo del relato, sino también de todo el contenido teológico que pueda encerrarse en sus relatos, de todo lo intentado por los autores cuyas palabras o enseñanzas se narran. ¿Lo hace así el hagiógrafo *relator?* Sin duda.

El fin de la Sagrada Escritura es enseñar la verdad religiosa

[19] II-II q.171 a.5.
[20] *In evang. Matth. commentaria* c.5,2.

a los hombres. Luego los hagiógrafos de la Escritura *intentan* enseñar la verdad religiosa, que en este caso se constituye, v.gr., por las palabras o enseñanzas de Cristo. Por lo que, implícitamente al menos, intentan relatar, intentan enseñar lo que Cristo dijo y en la *forma* y en el *sentido en que lo dijo*. Luego implícitamente aceptan toda la plusvalía de contenido que tengan esas enseñanzas y esas palabras. Por lo cual cabe también en este grupo el *«sensus plenior» bíblico*. Así, p.ej., cabe un *«sensus plenior» bíblico* en aquellas palabras de Cristo: «Sine me nihil potestis facere» (Jn 15,5). Es la dependencia absoluta de Cristo para toda actividad sobrenatural en los hombres [21].

3) El hagiógrafo como autor propio.—Cabe considerar un tercer caso de posible *«sensus plenior» bíblico:* el hagiógrafo que escribe sus propios pensamientos. ¿Cabe *bíblicamente* que Dios *añada* a sus palabras una plusvalía de contenido que él ignora, y, en consecuencia, que no intenta? También en este caso puede haberlo.

Contra la posibilidad de este tercer grupo se oponen dos aspectos de una objeción: *a)* uno basado en el concepto de *inspiración bíblica; b)* otro basado en el mismo concepto filosófico de *instrumento*.

Primer aspecto de la objeción.—Se dice: El *sentido bíblico* en la Escritura se constituye por la acción conjunta de la «causa principal»—Dios—y la «instrumental»—hagiógrafo—. Pero esto de una manera vital, consciente, como instrumento *humano* que es. Pero, si el «instrumento»—hagiógrafo—no conoce de alguna manera al menos ese posible *sensus plenior*, no puede intentarlo. Luego, si Dios añadiera algo de contenido a sus pensamientos y a la letra de su consignación al margen del conocimiento e intención del hagiógrafo, no sería *sentido bíblico*.

Courtade, recientemente, aunque no es el primero que lo sostuvo, y después de él lo han repetido otros, fue el que afirmó más rotundamente lo siguiente:

> «En ningún párrafo ni versículo ha querido decirnos *Dios* nada, de ninguna cosa más, que lo que en ese párrafo o versículo haya querido decir el *autor humano*».
>
> «El sentido que el Espíritu Santo ponía y el que ponía el autor sagrado a sus comunes palabras coinciden siempre en todas las partes exactamente. O más bien declarar que coinciden, es distinguir demasiado. Las palabras de la Escritura no tienen más que un sentido único, todo un conjunto divino y humano».

21 M. de Tuya, *Comentario al evangelio de San Juan*, en *Biblia comentada* t.5 p.1243; J. Leal, *«Sine me nihil potestis facere» (Io 15,5). Contenido teológico pleno del texto*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) p.486-498.

Por lo que concluye rotundamente:

> «El sentido pleno no es capaz de existencia; su definición implica contradicción» [22].

Pero esta afirmación tan rotunda de Courtade, objeción ordinaria de los no defensores del *sensus plenior*, es *gratuita*, si se piensa en lo que sobre esto dice el magisterio de la Iglesia, y va a llevar a la *negación* de un concepto evidente, si se piensa en el valor y función que tiene todo instrumento.

Lo que enseña a este propósito el magisterio de la Iglesia.—La naturaleza de la *inspiración bíblica* nos es conocida por la enseñanza de la Iglesia. Pero la Iglesia en sus enseñanzas sobre este punto no establece esa necesidad, ni se sigue tampoco como exigencia de sus principios.

Lo que se desprende como absolutamente necesario del magisterio de la Iglesia a este propósito es que toda *la actividad del hagiógrafo*, absolutamente *toda*, es movida por Dios como *causa principalis*. De ahí deducirá y enseñará la Iglesia la *inerrancia* de la Escritura en todas sus partes y sentencias. El *propósito* y *toda la actividad humana* del hagiógrafo está movida *necesariamente* por Dios.

Así, León XIII en la *Providentissimus Deus*, después de condenar el que se restrinja la inspiración bíblica a solas cuestiones de fe y costumbres, insistirá en que, habiendo sido compuestos los Libros Sagrados por el Espíritu Santo, no puede haber en ellos, ni en ninguna de sus partes, el menor error. Dice el papa:

> «Quare nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit. Nam supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita adscribentibus adstitit, ut omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent: *secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae*» [23].

Es la misma enseñanza y la misma insistencia que se hace en los demás documentos emanados del magisterio eclesiástico. Recientemente aún, Pío XII dice en la *Humani generis* que

> «algunos proponen o sugieren a las inteligencias muchas opiniones que disminuyen la *autoridad divina* de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el concilio Vaticano I define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y renuevan una teoría ya muchas veces condenada, según la cual la inerran-

[22] G. Courtade, *Les Écritures ont-elles un sens plénier?*, en *Rech. Sc. Relig.* (1950) p.460ss.
[23] EB n.110.

cia de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo o de la religión o de la moral» [24].

La conclusión que se desprende de todas las enseñanzas del magisterio de la Iglesia, como da el análisis de las mismas, es que todo el propósito del autor humano es movido por el Espíritu Santo; que toda esa actividad *instrumental* del hagiógrafo, *toda ella*, es acción de la «causa principal», que es Dios. «Secus, non ipse esset auctor Sacrae Scripturae universae».

Pero del hecho de que toda la actividad humana del hagiógrafo sea impulsada y movida y conducida por Dios, no se sigue—ni en los documentos del magisterio se enseña—que Dios, *causa principalis*, no pueda poner ni intentar más que lo que el hagiógrafo conozca e intente para que sea sentido *bíblico*. La Iglesia enseña que el «instrumento»—hagiógrafo—no puede hacer nada en esta obra sin la *moción total* del mismo por la «causa principal», pero no enseña positivamente ni insinúa que la actividad de la «causa principal»—Dios—quede coartada en sus posibilidades bíblicas por la comprensión o no comprensión de sus intentos por el hagiógrafo. Siempre la acción de la causa principal rebasa las posibilidades de la causa instrumental, sólo que aquí las rebasa infinitamente.

Por eso, la primera afirmación de Courtade dando una misma «coextensión» de *posibilidades* a Dios y al hagiógrafo, a la luz de los documentos de la Iglesia, que es la que enseña la naturaleza y extensión de la inspiración bíblica, *es gratuita*.

Segundo aspecto de la objeción.—El segundo aspecto de la objeción puede formularse así:

El *sensus plenior* de este tercer grupo no puede darse, porque *todo instrumento* ha de seguir su propia naturaleza para obrar. Pero aquí se trata de que Dios utiliza un instrumento cognoscitivo—el hagiógrafo—para transmitir una manifestación cognoscitiva—revelación, profecía, un mayor contenido—. Pero si el instrumento es el hagiógrafo en cuanto *cognoscitivo*, si no conoce, no puede ser instrumento. Y como el *sensus plenior*, por hipótesis, es desconocido por el hagiógrafo, se sigue que no puede existir, porque repugna que el hagiógrafo sea *instrumento cognoscitivo* de lo que desconoce.

Es el segundo aspecto de la objeción de Courtade y de los que no defienden el *sensus plenior*.

Esta dificultad queda resuelta por los que admiten el hecho de la *existencia* del *sensus plenior* a través de algún caso concreto, como antes se ha visto, diciendo que, si existe, es *posible*. *De facto ad potentiam valet consequentia.*

[24] EB n.592; cf. Concilio Vaticano II, *Const. dogm. Dei verbum* c.3 n.11.

Acaso pudiera decirse que, si el hagiógrafo no lo conoce ni lo intenta, tampoco lo rechaza, por lo que esa *no resistencia* a la acción divina es *como conformación pasiva* a ella. Y, por tanto, conformación y aceptación cuasi implícita a la misma en orden al objetivo a que ella tiende. Y si, por hipótesis, Dios mueve esa acción sobrenatural a un *sensus plenior*, implícitamente se viene como a aceptarlo al seguir el impulso de Dios a este fin. Y acaso por este capítulo pudiera aún verse encuadrado el *«sensus plenior» dentro de esa causalidad*—que dicen requerirse—para que este sentido se encuadre en la condición de *instrumentalidad humana* del hagiógrafo.

Mas, dejando a un lado lo que esto pudiera valer, la razón alegada contra la posibilidad de un *sensus plenior* de este tercer grupo, es decir, que para que sea efecto de la instrumentalidad de hagiógrafo haya de ser conocido e intentado por el mismo, no es cierta, y para ello puede ser abordada de tres maneras: *a)* por autoridad de Santo Tomás; *b)* por su analogía con el sentido «típico»; *c)* por el análisis del concepto de instrumento sobrenaturalizado.

a) POR AUTORIDAD DE SANTO TOMÁS.—Santo Tomás en el tratado «De prophetia», en la *Summa theologica*, se plantea este problema: «Si los profetas conocen siempre lo que profetizan» [25]. Y responde con aquella conclusión ya clásica: Puesto que «la mente del profeta es *instrumentum deficiens* (en las manos de Dios), como se dijo, incluso los profetas verdaderos no conocen todas las cosas que en sus visiones o palabras o hechos intenta el Espíritu Santo». Parecería con ello zanjada la cuestión por vía de autoridad. Pero se arguye: Este texto nada prueba a propósito del *sensus plenior* de ese tercer grupo, pues precisamente Santo Tomás habla de los profetas verdaderos, es decir, de los profetas en cuanto ejercen *conscientemente su «munus propheticum»*, por lo que pueden implícitamente aceptar todo el contenido incluido en esas comunicaciones que ellos desconocen, y a cuya enseñanza y manifestación los mueve el Espíritu Santo. No sería más que el caso de *sensus plenior*—el profeta—que se consideró en el primer grupo.

Sin embargo, esta conclusión no es verdadera. El pensamiento de Santo Tomás se extiende manifiestamente a este caso de *absoluto desconocimiento* por parte del hagiógrafo, como se ve tanto por el análisis del artículo de esta cuestión de la *Summa* como por sus pasajes paralelos del *Comentario a San Juan* y a los *Hebreos*. Seguramente que esta explicación no

[25] II-II q.17 a.4.

es la seguida hoy por los exegetas, pero no es menos cierto que Santo Tomás expone *su pensamiento* con motivo de ella, que es lo único que a este propósito interesa.

Precisamente Santo Tomás, para probar que el profeta *no conoce todo* lo que Dios intenta en sus «visiones, o palabras, o hechos», pone por *sed contra* el caso de Caifás, que cita San Juan (11,51): «El cual, como fuese pontífice aquel año, *profetizó* que Cristo moriría por las gentes». Y añade Santo Tomás: «Pero Caifás *no conoció esto*. Por tanto, no todo el que profetiza conoce las cosas que profetiza».

En el *Comentario al evangelio de San Juan*, al tratar este mismo pasaje, vuelve a dar datos de interés a este propósito de obtener su pensamiento preciso [26].

En primer lugar, rechaza el suponer que Caifás no *profetizó*.

> Negar esto «non videtur consonari dictis Evangelistae: nam si ita esset, Ioannes non addidisset: *Cum esset pontifex anni illius*. Ideo Caiphae dignitatem addidit, ut insinuaret *eum instinctu Spiritus Sancti fuisse locutum*. Ex quo datur nobis intelligi quod etiam malos in dignitate constitutos Spiritus Sanctus movet ad loquendum aliqua vera et futura pro utilitate dumtaxat subditorum» (n.7).

Después dirá que no es verdadero profeta—pleno profeta—sino aquel que profetiza, y sabe que profetiza, y conoce lo que profetiza. Estas tres condiciones son requeridas para el verdadero, para el profeta en su sentido pleno. Por lo que, viniendo al caso de Caifás, dice:

> «Caiphas autem licet *visionem propheticam non habuerit*, habuit tamen denuntiationem rei propheticae: inquantum scilicet denuntiavit *utilitatem* mortis Christi». Y sigue diciendo: «Quandoque namque Spiritus Sanctus movet ad totum quod pertinet ad prophetiam, quandoque autem *ad aliquid tantum*. Caiphae autem nec mentem illuminavit, nec imaginationem; et ideo eius mens et imaginatio ad malum intenta mansit: movit tamen linguam eius, ut proferret modum quo salus populi impleretur. Unde non dicitur propheta nisi inquantum habuit propheticum actum in denuntiatione, imaginatione et ratione eius ad contrarium existente» (n.7).

Pero esta actividad profética de Caifás no se realizó porque Dios hubiese movido a Caifás *mecánicamente* su lengua a este fin («Caiphas verba ista *instinctu* Spiritus Sancti dixerit», n.7), ni *iluminó* la mente ni la imaginación de Caifás para que *supiese que era profeta*, y que como tal iba a profetizar incluso lo que, encerrado en aquella comunicación, él no conociese plenamente, sino que le movió su psicología *humanamente* —inteligencia y palabra—para que con sus palabras expusiese

[26] C.11 lect.7 n.6 y 7.

lo que Dios ponía en su mente, es decir, el aspecto *profético* del intento *malo* de Caifás. Así, dirá Santo Tomás *de este mismo caso* en el artículo correspondiente de la *Summa:* «Quandoque autem *ille cuius mens movetur* ad aliqua verba depromenda, *non intelligit* quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat, *sicut patet de Caipha*» [27].

El pensamiento, pues, de Santo Tomás es que también Dios puede mover a un instrumento cognoscitivo a que manifieste una verdad o un modo en esa verdad sin que el profeta sea: *a)* consciente de ser instrumento de Dios, y *b)* siendo inconsciente del alcance que Dios da a esas palabras. Para Santo Tomás, a través de sus principios, el *sensus plenior* del tercer grupo establecido es posible.

b) Por su analogía con el sentido típico.—También la naturaleza del sentido «típico» presta un argumento valioso *a fortiori*. Algunos autores pensaron en la posibilidad que el sentido *típico* no fuese sentido bíblico por no ser efecto *instrumental* del hagiógrafo. En sustancia, el razonamiento que para esto se utiliza es el siguiente:

Los *tipos* mesiánicos en el AT tenían ya su ordenación por Dios independientemente de su consignación en la Escritura. Así, p.ej., sabemos que Adán era tipo de Cristo (1 Cor c.15). Pero *lo era* ya cuando existía. Luego antes e independientemente de hablarse de él en la Escritura. Por lo que esos tipos no son bíblicos aunque la Escritura los descubra y manifieste. ¿Qué decir a esto? Que, en primer lugar, no se sigue que por ser realidades *históricas* no puedan también estar ordenadas *típicamente* al *narrarse* en la Escritura. Por donde la conclusión que se saca *a priori* es excesiva. Y *a posteriori* se ve que esta teoría no es verdadera por dos razones.

1) *Es contraria a la enseñanza de la «Divino afflante Spiritu».*—Pío XII dice lo siguiente a este propósito en la citada encíclica:

> «*No se excluye de la Sagrada Escritura* todo sentido espiritual *(típico)*. Porque las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento de tal manera fueron sapientísimamente ordenadas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo cual, el intérprete, *así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras* que el hagiógrafo intentara y expresara, *así también el espiritual, mientras conste legítimamente que fue dado por Dios, ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual.* Ahora bien, este sentido en los santos Evangelios nos lo indica y enseña el mismo divino Salvador; lo profesan también los apóstoles de palabra y por escrito,

[27] II-II q.174 a.4.

imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la doctrina tradicional perpetua de la Iglesia; lo declara, por último, el uso antiquísimo de la liturgia dondequiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: La ley de orar es la ley de creer. Así, pues, este sentido *espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios,* descúbranlo y propónganlo los exegetas católicos con aquella diligencia *que la dignidad de la divina palabra reclama;* mas tengan religiosa cautela en no proponer como *sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios»,* aunque, discretamente usados, podrán ser útiles en la predicación [28].

O sea, que el papa enseña que los sentidos *literal* y *típico* son sentidos *genuinos* de la Escritura. Y precisamente por serlo es por lo que el intérprete ha de buscarlos y exponerlos con todo el esmero que *la dignidad de la divina palabra reclama.* Pero no ha de tributarle el mismo valor a otros sentidos traslaticios, por lo que habrá de tener religiosa cautela «en no proponer como sentido *genuino* de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios». El sentido *típico* es, pues, *genuino sentido bíblico.*

Pero como sentido bíblico es *genuino* sentido de la Escritura precisamente por estar *bíblicamente inspirado,* se sigue que el sentido *típico* está no solamente ordenado por Dios durante la realidad histórica de los *tipos* (aparte de que hay algunos literarios, v.gr., Melquisedec), ni solamente narradas en la Escritura las escenas históricas que los llevan divinamente vinculados, sino que, además de eso, han de tener una actual ordenación bíblica—inspiración—en su enseñanza en la Escritura. Si no, no sería genuino sentido bíblico; sólo habría *bíblicamente narración* de hechos o realidades que históricamente tenían una ordenación típica por parte de Dios, pero sólo con ordenación típica *extrabíblica.* Como tampoco es sentido bíblico un sentido *totalmente consecuente,* aunque de la Escritura se deduce y por medio de ella también se venga en su conocimiento. Por eso habla Pío XII de «este sentido típico, intentado y ordenado por el mismo Dios», lo que vale, en el contexto de esta parte de la encíclica, como decir que Dios lo inspira y que Dios lo establece bíblicamente en la Escritura.

2) *Por la reducción de esta tesis «ad absurdum».*—A esta misma conclusión se llega sin más que reducir esta teoría *ad absurdum.*

Supóngase que no existen *tipos bíblicamente mesiánicos* en el AT. Pero en este caso se sigue que no hay *tipos* bíblicamente mesiánicos en la Escritura, lo cual va abiertamente contra la enseñanza y el sentir de la Iglesia. «E proposizione *di fede*

[28] EB n.562.

da tenersi per principio fondamentale—dice la Pontificia Comisión Bíblica—, che la Sacra Scritura contiene, oltre al senso letterale, *un senso spirituale o tipico*, come ci e insegnato dalla practica di Nostro Signore e degli Apostoli» [29].

Y va contra la enseñanza y sentir de la Iglesia, porque si el NT dice, v.gr., que tal cosa responde a tal imagen o es «antitipo» de tal otra del AT, este descubrir la existencia de un sentido *típico* en el AT lo hace el NT con el *sentido literal*. Pero si, por hipótesis, en el AT no estuviesen constituidos estos *tipos mesiánicos bíblicamente*, resultaría que en la Escritura no había *tipos bíblicamente mesiánicos*. Lo cual va contra la enseñanza de la Iglesia, pues, como dice la Pontificia Comisión Bíblica en el pasaje citado, «es proposición *de fe* a tenerse por principio fundamental que la Sagrada Escritura contiene, además del sentido literal, un *sentido espiritual o típico*». El sentido *típico*, pues, es *genuinamente sentido bíblico*. Por eso, la Pontificia Comisión Bíblica determina que, cuando el sentido «típico» consta estar bien establecido, entonces se ha de decir que es «*verdadera y estrictamente* sentido de la Biblia» y que «fue *inspirado* por Dios *al hagiógrafo*» [30].

La conclusión que de todo esto se desprende en orden a *sensus plenior* es la siguiente:

Siendo el sentido «típico» *genuino sentido bíblico*, y fundándose éste en las *cosas* y no en las palabras de la Escritura, se sigue que el *sensus plenior* no sólo es posible *a pari* con el sentido «típico», sino que es posible *a fortiori*. El *sensus plenior* se funda en las mismas *palabras*—plenitud del contenido homogéneo de las mismas—y no en las *cosas* que las palabras expresan, y que son algo *más extrínseco* desde el punto de vista de la ordenación *típica*. Por eso, esta posibilidad lo es *a fortiori*, porque en ambos casos la objeción fundamentalmente es la misma: que el hagiógrafo ha de ser instrumento *consciente*, y, si no, no es instrumento en las manos de Dios para la composición del libro sagrado.

Y que *no se requiera un conocimiento* en el hagiógrafo para el sentido *típico*, no solamente es esto comúnmente admitido, sino que es lo que se lee en la encíclica *Divino afflante Spiritu* cuando el papa contrapone el sentido *literal* y el *típico*: «Por lo cual el intérprete, así como debe hallar y exponer el *sentido literal* de las palabras *que el hagiógrafo pretendiera y expresara*, así también el *espiritual* (típico), mientras conste legítimamente

[29] EB n.539.

[30] EB n.539; una explicación amplia sobre la constitución bíblica del «sentido típico» se expone más adelante al tratar el tema del mismo.

que *fue dado por Dios, ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual»* [31].

El argumento a favor del *sensus plenior*—posibilidad del mismo—tomado de su analogía con el sentido *típico*, es, en consecuencia, un argumento válido. Y por ser este *sensus plenior* sentido bíblico fundado en las palabras, es *sentido bíblico literal.*

c) Por el análisis del concepto de instrumento sobrenaturalizado.—Pero esta *posibilidad* intrínseca la hace ver el análisis del concepto de instrumento y su mecanismo. Basta sólo recordar unos conceptos sencillos de la metafísica y dinámica del instrumento.

El instrumento tiene una «forma» propia, que de suyo no puede rebasarse en el efecto. Pero esto se logra cuando esa forma se transforma en «instrumento» de una «causa principal». Esta tiene diversas facetas en el instrumento que va a utilizar:

a) lo actúa;

b) lo eleva sobre la simple posibilidad de su «forma»;

c) causa junto con él, mediante esa entidad vial que le comunica—*virtus instrumentalis*—, un efecto superior al que él solo pudiera producir.

Así, el pincel tiene una «forma» determinada. De suyo, no puede rebasarla por sí mismo. Pero, actuada por el artista, el pincel se dinamiza y es, además, elevado a producir una obra superior, por lo que, junto con el artista, produce una obra artística.

Esa obra es producto único de ambas conjunciones. Todo se ha de atribuir al «instrumento» y a la «causa principal». Pero a cada uno como lo que es: al «instrumento», como instrumento, y a la «causa principal», como a tal. De manera que la «obra»—el cuadro artístico—se asemeja más a la «causa principal»—a la concepción del artista que plasma su obra—que a la «causa instrumental»—el pincel—, que sólo ejecuta la «forma» que le transmite la «causa principal».

Estas simples nociones sitúan el problema. Pero esta causalidad de Dios, «causa principal», y el hagiógrafo, «causa instrumental», como efecto de una causa y elevación *sobrenatural,* exige nuevas consideraciones.

Dos cosas hay que notar a propósito de la acción instrumental en su relación con el *sensus plenior.* La *primera* es que nosotros conocemos ordinariamente las funciones de los instrumentos movidos por una causa creada, en las que la acción

[31] EB n.562.

de la causa principal puede quedar algún tanto *mediatizada* por la acción del instrumento. Y aquí, por hipótesis, la *causa principal* es: *a)* Dios, de *infinitas* posibilidades, en contraposición al poder limitado de las causas creadas y de sus operaciones en los instrumentos; y *b)* que esta operación de la *causa principal* es una actividad—y una potencialidad—conferida al instrumento en el *orden sobrenatural.*

De aquí que no se pueda ya aplicar al instrumento, en esta instrumentalidad del hagiógrafo para el *sensus plenior,* un concepto *unívoco* con las posibilidades de los efectos que producen las causas creadas en los instrumentos, sino sólo puede ser con ellos *análoga,* por ser la causa principal—Dios—*infinita* y *sobrenatural.*

En *segundo* lugar hay que notar que, si Dios se vale *instrumentalmente* del hagiógrafo para causar el *sensus plenior* dentro de la línea homogénea de lo que se expresa en un sentido histórico, se vale de él, en efecto, como ser *cognoscible.* Utiliza instrumentalmente el pensamiento de su mente, o la revelación que limitadamente le hace, para poner—producir—un efecto mayor, que es un mayor contenido de pensamiento en el pensamiento que alcanza el hagiógrafo.

Pero de que Dios utilice el hagiógrafo como *instrumento cognoscible* no se ve exigencia de que Dios no pueda utilizar para esta obra el instrumento *cognoscible* sino en cuanto es *cognoscente* de todo lo que Dios quiere expresar.

Algunos autores, siguiendo o coincidiendo en la posición de Courtade, no viendo cómo salir de esa posición gratuitamente establecida, recurren a buscar un cierto conocimiento confuso o vago en el hagiógrafo, con el cual pueda aceptar *in causa* ese desconocimiento absoluto que ha de tener del *sensus plenior.* Pero esto sería no rebasar las dos categorías primeras establecidas de *sensus plenior:* el hagiógrafo como «profeta» o «relator».

Otros apelan a una cierta iluminación que el hagiógrafo tendría de este «sentido pleno». Para ello recurren a la célebre *theoría* antioquena [32]. Pero ésta sitúa el problema dentro del sentido literal *directo* o histórico, saliéndose del «sentido pleno».

Coppens ha presentado una clasificación complicada, con neologismos extraños que no resuelven el problema. Son: 1) sentido «perijorético», que es el valor que se desprende de

[32] J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit malentendu?*, en *Rech. Sc. Relig.* (1947) p.257-302; P. Ternant, *La «Theoría» d'Antioche dans le cadre de sens de l'Écriture*, en *Biblica* (1953) p.135-158.354-383.456-486; en especial p.150-155; P. Bellet, *¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el «sensus plenior» en sus comentarios?*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) p.379-402.

un texto del AT a la luz de la revelación posterior total, es decir, del conjunto de la revelación bíblica [33]; 2) el «histórico-típico» lo define en forma extraña, y consiste en «percibir un texto del AT en su aspecto de realidad incoativa del Nuevo, en su valor tipo de figura, de símbolo histórico-real, a la luz de dos perspectivas: una, recapitulativa o ejemplar; la otra, eficiente o evolutiva, que se mezclan» [33]; 3) la tercera la llama «profético-típica», y se logra «cuando, a la luz de la inspiración profética, que sobrepasa a la comúnmente requerida para la simple composición de los Libros Santos, los autores sagrados han entrevisto de antemano, de alguna manera, el término final de la doctrina en plena evolución, de la cual ellos no expresan directamente más que un jalón, una etapa» [34].

Esta clasificación novedosa de Coppens no aporta nada especial a la solución del problema del *sensus plenior*. El sentido «perijorético», si no es el sentido *histórico* mejor penetrado, es una mayor plenitud de contenido vista en función de la revelación posterior. Pero esta plusvalía, ¿estaba ya en el texto *intentada por Dios?* Es el sentido pleno. ¿No estaba intentada? Es un caso de «teología bíblica» en sentido amplio.

El sentido «histórico-típico», si lo *conoce* como *incoativo* sólo, pero acepta *in causa* el resto del contenido desconocido, es el caso equivalente al «sentido pleno» de un profeta o «relator».

El sentido «profético-típico», como está ya «entrevisto», no puede constituirse en verdadero «sentido pleno», aunque Coppens diga que es la forma «más perfecta» [35] de «sentido pleno».

Benoit insiste en que ha de ser considerada la solución de este problema fijándose en la distinción entre revelación profética e inspiración bíblica. Dice:

> «El conocimiento y la verdad están esencialmente en el juicio; desde el momento en que se mantiene un juicio especulativo, como siempre va implicado en el caso del hagiógrafo, se encierra en un círculo en el que el pensamiento divino y el pensamiento humano son *coextensivos, con exigencia* para el pensamiento divino de no sobrepasar los límites del pensamiento humano y con la consecuencia para el pensamiento humano de *tener todo* él *pleno pensamiento divino*. Se sabe adónde lleva una tal posición en lo que concierne a la inerrancia; y se lo ve aquí en lo que concierne a la hermenéutica.
> *El solo medio de escapar* a este círculo vicioso es comprender que la *inspiración escrituraria* es de otra especie que el *carisma de la profecía;* ella está *primeramente ordenada* a una obra concreta, la composición de un libro, la transmisión de un mensaje y, por tanto,

[33] *Les harmonies de deux Testaments* (1949) p.59.
[34] O.c., p.60.
[35] O.c., p.60.

el juicio primeramente afectado por ella es un *juicio práctico* dirigiendo la buena ejecución de la obra...

... Pero, si el *juicio de conocimiento especulativo* se ha de mantener en el hagiógrafo con la inspiración 'cognitiva' que le esclarece, él no es él solo, como es *prácticamente el caso en la revelación del profeta*...

... *No hay*, pues, *identidad* entre el *pensamiento* que concibe el autor y *el libro que sale de sus manos*. Entre *los dos hay un margen* que escapa a la inspiración estrictamente 'cognitiva', pero que está realzado por la inspiración 'escrituraria'. El hombre no comprende todo lo que Dios le hace escribir, pero *él lo escribe*; es lo esencial» [36].

Por eso, ésta es «distinción capital» para él [37]. Y concluye:

«*Es en este margen que existe* entre el pensamiento subjetivo del autor y el valor objetivo de las palabras con que él lo expresa *donde se realizará el 'sentido pleno'*, sentido oculto al hombre, pero auténticamente escriturario, porque Dios, que ha hecho escoger estas palabras y se reserva el comentarlas más tarde, ha depositado allí realmente en germen una plusvalía que la miopía del autor secundario no sabría suprimir» [38].

Esta posición y esta «distinción capital» que Benoit establece para resolver el problema de la *posibilidad* del *sensus plenior*, si la hemos comprendido bien, no tiene la importancia que le atribuye ni puede resolver el problema, por plantearse esta solución en un terreno y forma periféricos, ya que la solución y su posibilidad es más honda, y está basada en el efecto de la «causa principal», Dios, y en el efecto «instrumental» que produce; y esto actúe donde actúe: mente y palabra.

En primer lugar, la distinción entre el «carisma de la profecía» y la «inspiración escrituraria» traída a este propósito no resuelve el problema, porque Dios no da el carisma profético para que el profeta conozca *solamente* el mensaje, sino para que lo *transmita*. Tanto el carisma profético como la inspiración bíblica *coinciden* primariamente en su finalidad: *transmitir* un contenido *divino*. El carisma «cognitivo» del profeta se le da a éste primariamente en orden a su transmisión —oral o escrita—, y se lo hará *comprender* más o menos según sea la voluntad de Dios. De ahí la clasificación de Santo Tomás sobre el pleno concepto de profeta según conozca o no el contenido de su mensaje [39].

La contraprueba de que al profeta se le da primariamente el carisma profético para *transmitir* y no para comprender está en el caso de que los profetas no conocen todo lo que pro-

[36] P. BENOIT, *Le plénitude de sens des livres saints*, en *Rev. Bib.* (1960) p.174; los subrayados son nuestros.
[37] O.c., p.172.
[38] O.c., p.176.
[39] II-II q.173 a.2.

fetizan. Por eso, ni aun en los profetas, el pensamiento divino y el pensamiento humano son, de suyo, «coextensivos».

Concluye Benoit diciendo: «*Es en este margen* que existe entre el pensamiento subjetivo del autor y el valor *objetivo de las palabras* con el que lo expresa donde se deslizará el «sentido pleno», sentido oculto al hombre, pero auténticamente escriturario, porque Dios, que ha hecho *escoger estas palabras* y se reserva el *comentarlas más tarde,* ha *depositado allí* realmente en germen una plusvalía que la miopía del autor secundario no sabría suprimir»[40].

No sabemos si captamos bien este pensamiento de Benoit, que acaso no está bien matizado. Parece que el pensamiento es éste: el *sensus plenior* está en las *palabras* que Dios hizo escoger al hagiógrafo, en el «valor *objetivo*» que éstas tienen; Dios «*depositó allí* realmente *en germen* una *plusvalía de contenido*». Pero este «*contenido* que *depositó allí* en germen»..., dada la distinción de Benoit entre el «carisma profético» y la «inspiración bíblica» con la «coextensión» o no «coextensión», a la que alude en el artículo, parece ser que no se refiere a un contenido mayor que Dios puso en la *mente* del hagiógrafo, sino sólo en las *palabras* que le hizo elegir, y que él luego comentará.

Si éste es su pensamiento, entonces la solución se invalida por un nuevo aspecto, ya que el *sensus plenior,* lo mismo que todo sentido *literal* bíblico, si está en las palabras, lo está en cuanto éstas son *signos* de un contenido. Y si, por hipótesis, el *sensus plenior* es sentido *literal* y tiene una plusvalía de contenido mayor del que comprende el hagiógrafo, entonces, para que el *sensus plenior* exista, esas «palabras» tienen que ser *signos* del *contenido* de plusvalía *que lleven,* ya que el *descubrimiento* que posteriormente se haga del mismo lo supone; no bastaría el que Dios «comentase» sólo luego las *palabras* según su voluntad para ser *sensus plenior* si antes no estaba ya *contenida* esa plusvalía en ellas. Es el concepto normalmente admitido de *sensus plenior.* Y a esto parece llevar también su distinción de inspiración «escrituraria».

Si, por el contrario, el pensamiento de Benoit supone este *contenido mental,* entonces: *a)* la solución no está en esa distinción entre el conocimiento profético y la inspiración «escrituraria», estableciendo el *sensus plenior* en el valor periférico de las solas palabras, al margen del contenido mental, del que las palabras son sólo signo; *b)* ni se ve entonces en qué se distingue la distinción propuesta por Benoit de la comúnmente admitida, basada en la plusvalía de contenido que Dios

40 O.c., p.176.

pone en la *mente* ya del hagiógrafo por efecto de la causa principal—Dios—y la instrumental.

Cuando Dios sobrenaturalmente mueve y *eleva* al hagiógrafo para que se escriba la obra que «Dios quiere y *como El quiere*», va en ello entrañado este *concepto* de superioridad, que por definición ha de producir toda causa principal en toda la obra a que afecta, aquí mente y palabra.

Ni obsta para esto que, utilizando Dios al hagiógrafo como ser cognoscitivo, no comprenda éste todo el intento y alcance que Dios pone al actuarle para que juzgue—en su *mente*—no sólo lo «que El quiere», sino, además, «como El quiere»; y «en ese *modo* sobrenatural con que Dios hace que el hagiógrafo juzgue lo que El quiere quedan depositadas, quedan incluidas en él, las virtualidades y los contenidos implícitos que Dios quiere» [41].

Si el hagiógrafo, al elegir sobrenaturalmente un término selecciona una palabra que Dios hace que elija porque precisamente con ella se expone mejor una plenitud de concepto que con otra no se realizaría, aunque el hagiógrafo no comprenda toda esa plenitud, se ve que lo mismo puede hacer Dios en la *mente* del hagiógrafo al hacerle *juzgar* sobrenaturalmente una cosa del *modo* que él quiera, porque en esa modalidad mental se incluye una plenitud de contenido que no se expresaría, no cabría, juzgado de otra forma.

Cuando una persona, v.gr., establece una proposición, nadie puede vincularle a lo que ella quiere decir un contenido más hondo de lo que ella misma se propone, pues nadie puede asociarle *vitalmente* a ese pensamiento otros significados si no es de una manera ajena, externa y postiza. Nadie penetra sus pensamientos ni gobierna sus ideas. Pero Dios puede hacerlo. Dios está ontológicamente presente a la conciencia de un individuo más íntimamente que el sujeto está presente a sí mismo. Dios penetra en el recinto de su conciencia, y puede gobernar *íntimamente* su pensamiento y *fecundar psicológicamente* esos solos pensamientos humanos con un nuevo y más fecundo contenido. Posibilidad—facilidad—que aún se aumenta si esos pensamientos no son de sola actividad humana, sino, como lo ha de ser en este caso, efecto de la *causa principal* para todo ese dinamismo sobrenatural, cuya *causa principal* es Dios. Y posibilidad que aún se ve de nuevo facilitada al vincularle Dios un mayor contenido, no violento ni inconexo con el pensamiento del hagiógrafo, sino siendo—como es—plenitud de conteni-

[41] M. DE TUYA, *Acotaciones a un artículo sobre el «sensus plenior»*, en *La Ciencia Tomista* (1954) n.252-253 p.637.

do dentro de la *homogeneidad* del pensamiento del hagiógrafo en su sentido histórico.

Esto hace ver que la distinción presentada por Benoit como «capital» para poder explicar la constitución psicológica del *sensus plenior* no es admisible, ya que este sentido queda constituido en el profeta y en el hagiógrafo por el mismo procedimiento psicológico.

A esto se une el segundo proceso, que es la expresión verbal, oral o escrita, aquí *escrita*. Y también en la expresión verbal sensible existe la capacidad para el *sensus plenior*, pues la palabra es *signo* de un concepto. Y Dios hizo sobrenaturalmente que el hagiógrafo eligiese una palabra o frase determinada que fuese *signo* apto para el *total contenido* de su intento. Así dice Santo Tomás:

> «La causa siempre excede a lo causado. En algunas cosas, la locución causa la comprensión, como sucede en las cosas que se logran por una disciplina; por lo que sucede que el entendimiento del discente *no llega siempre a la fuerza* (total) *de la locución*, y entonces puede hablar las cosas que oye, pero no las entiende» [42].

Esta observación de Santo Tomás es de gran interés a este propósito. Por eso se ha escrito comentándola:

> «El que crea una palabra, procede de los significados—realidad y pensamiento—al signo verbal; el que la aprehende y recibe, procede inversamente, del signo verbal exterior al signo formal interior —verbo mental—, y, consiguientemente, a la realidad significada. Existe una inferioridad manifiesta en este último respecto del primero, como también suele ocurrir en el que lee un libro respecto de su autor, cuando éste ha creado, por lo menos, revivido auténticamente, lo que escribe» [43].

No siempre se logra por un lector captar exhaustivamente el contenido que encierra el autor en sus palabras. Esto *a fortiori* puede pasar con las palabras que Dios hace elegir—elige con él mismo—al hagiógrafo para expresar conceptos que sólo él vincula plenamente a esas palabras.

NATURALEZA DEL «SENSUS PLENIOR»

Vista la *posibilidad* del *sensus plenior* por la doble razón ambiental e instrumental, se estudia ahora la *naturaleza* del mismo, facilitada por el análisis hecho de su misma posibilidad.

Los exegetas rechazan unánimemente la pluralidad de sentidos literales *históricos*, no porque Dios en absoluto no pudiese

[42] *In Sent.* I d.37, expositio primae partis textus.

[43] S. RAMÍREZ, *Filosofía y filología*, en *Arbor* (1955), en «separata», p.13; J. M.ª BOVER, *El problema del sentido bíblico ampliado a la luz de la filosofía del lenguaje*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) p.261-282.

mover al hagiógrafo a esto, sino por razones de dignidad y pedagogía de la Escritura. De admitirse esta pluralidad, se llevaba a la Escritura la anfibología y la equivocación, se la vendría a transformar en un crucigrama. Sólo se admitiría en el caso singular en que se probase excepcionalmente esta existencia.

Por eso, el *sensus plenior* no ha de ser buscado en esa línea. Normalmente, ha de buscarse o sospecharse dentro de una línea de vinculación íntima y homogénea entre las proposiciones e ideas en cuestión. Y al decir normalmente no se excluye el caso de descubrirse un *sentido pleno*, en este caso hecho por Dios mismo o por el magisterio de la Iglesia, entre dos proposiciones que no tengan superficialmente, aunque sí en el fondo, esta inmediata vinculación homogénea. Un ejemplo de esto puede ser la inclusión de la revelación del misterio de la Asunción en la Escritura. Si la mirada del teólogo no puede más que establecer deducciones o sospechas mediante la lógica, Dios, autor principal de la Escritura, puede descubrir las vinculaciones hondas y homogéneas entre proposiciones reveladas, y que El mismo intentó expresar en la Escritura. Aunque parece poderse ver también la lógica inclusión de este pasaje a la luz, sobre todo, del magisterio.

La *naturaleza* de este *sensus plenior* la viene a establecer Santo Tomás en los principios que deja expuestos al hablar de la fe y al hablar de la Ley Nueva en su relación con la Ley Antigua.

Interesa a este propósito ver dos cosas en Santo Tomás: a) *si* la Ley Nueva *está contenida* en la Antigua; y b) *cómo está contenida*, ya que serán principios fecundos a propósito de este tema.

a) La Ley Nueva está contenida en la Antigua.— Esta proposición es manifiesta para Santo Tomás, como lo era para San Agustín, al decir: «Vetus Testamentum in Novo patet, et Novum Testamentum in Vetere latet». El concilio Vaticano II lo ha hecho ver igualmente [44].

«Una cosa—escribe Santo Tomás a este propósito—puede contenerse en otra de una manera doble: *in actu*, como está una cosa en su lugar, o *in virtute*, como está el efecto en la causa..., el género en las especies, y como todo el árbol se contiene en la simiente; y de esta manera, la Nueva Ley se compara a la Antigua como lo perfecto a lo imperfecto... Y así, está la Ley Nueva en la Antigua como el fruto en la espiga» [45].

[44] Const. dogm. *Dei verbum* c.4 n.16.
[45] I-II q.107 a.3 y ad 1, ad 2, ad 3.

Y aún se entretendrá en explicar y matizar más su pensamiento en la respuesta a las objeciones.

Así lo hace al formular la primera dificultad: «Parece que la Ley Nueva no se contiene en la Antigua, pues la Ley Nueva consiste principalmente en la fe, por lo que se llama *lex fidei*, como se ve en Romanos (c.3). Pero muchas cosas que se dan en la Ley Nueva para creerse, no se contienen en la Ley Vieja. Luego la Ley Nueva no se contiene en la Antigua». Y responde: «Todas las cosas que se dan explícita y abiertamente para creerse en el NT, se dan para creer en el AT, aunque *implicite* y *sub figura*; y por esta razón también, en las cosas que habían de creerse, la Ley Nueva está contenida en la Antigua».

Y en la segunda objeción dice: «Los preceptos de la Nueva Ley se dicen mayores que los preceptos de la Ley Vieja en cuanto a la *explícita* manifestación; pero, en cuanto a la misma sustancia de los preceptos del NT, todos se contienen en el AT. Por lo que Agustín dice que casi todas las cosas que amonestó o mandó el Señor cuando decía: *Pero yo os digo a vosotros*, se encuentran también en aquellos viejos libros. Mas, porque no entendían el homicidio sino con la destrucción del cuerpo humano, mostró el Señor que todo deseo malo que tendiese a dañar al hermano *estaba incluido* en el género del homicidio. Y, en cuanto a las manifestaciones de esto, los preceptos de la Nueva Ley se dicen mayores que los de la Ley Vieja. Pero nada impide, sin embargo, que lo mayor se contenga en lo menor, *como el árbol se contiene en la simiente*» (ad 2).

Aún matizará más su pensamiento en la objeción y solución tercera. Viene a decir: Lo que está contenido en otro, simultáneamente existe en él. Si la Ley Nueva está contenida en la Antigua, se sigue que, al tenerse ésta, ya existe aquélla, por lo que sería superfluo dar luego la Nueva. Por lo que ésta no existe en la Antigua. Y responderá: «Que lo que se dio *implicite*, conviene ser explicado, y por eso, después de darse la Ley Vieja, convino también darse la Nueva» (ad 3).

Para Santo Tomás es clara la continencia *implícita* del NT en el Antiguo. Y, si está contenida en la Antigua, parece ya desprenderse por este capítulo el pensamiento afirmativo de Santo Tomás *in genere* sobre la posible existencia en la Escritura de un *sensus plenior*.

b) Cómo la Ley Nueva está contenida en la Antigua.—Santo Tomás acaba de decir que la Ley Nueva está contenida en la Antigua *virtute*, como el fruto en la espiga. Pero detallará más la naturaleza de esta inclusión de los dos Tes-

tamentos a través de los principios que enuncia al hablar de la fe y de los artículos de la fe.

1) *Inclusión implícita.*

«En la *doctrina fidei*—escribe—están los artículos de la fe en la proporción que los primeros principios *per se notos* en la doctrina que se logra por la razón natural, y en cuyos principios hay un cierto orden, estando unas cosas contenidas en otras *implicite*. Y así, en todos los principios hay un cierto orden, estando unas cosas contenidas en otras *implicite*, por lo que todos los principios se reducen a éste como al primero: *Impossibile este simul affirmare et negare*... Y, de semejante manera, todos los artículos de la fe se contienen *implicite* en algunos *primis credibilibus*, a saber: creer que Dios existe y que tiene providencia acerca de la salud de los hombres, conforme a lo de Hebreos (11,6): 'Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se remunerator sit'. Así, en el ser divino se incluye todo lo que creemos que existe eternamente en Dios, en lo que consiste nuestra beatitud; y en la fe de la Providencia se incluyen todas las cosas que se dispensan temporalmente a los hombres en orden a su beatitud. Y también de este modo se contienen unos artículos en otros, como en la fe de la redención humana se contiene implícitamente la encarnación de Cristo, y su pasión, y todas las demás cosas semejantes.

Por tanto, se ha de decir que, en cuanto *ad substantiam articulorum fidei*, no tienen aumento por razón de su desarrollo a través del tiempo, puesto que lo que los posteriores creyeron, se contenía ya en la fe de los padres anteriores, aunque *implicite*. Pero, en cuanto a la *explicación* (de los mismos artículos), creció el número de ellos, puesto que algunas cosas fueron conocidas (creídas) *explicite* por los posteriores, las cuales no eran *explicite* conocidas por los anteriores» [46].

Esta enseñanza de Santo Tomás es fecunda a este propósito. Si, en la enseñanza de la fe, las proposiciones están implícitamente vinculadas unas a otras hasta tal punto que todo nuestro *Credo* puede reducirse a sólo dos proposiciones, conforme a la enseñanza de la epístola a los Hebreos, a saber, que Dios sobrenatural existe y que tiene una providencia sobrenatural sobre los hombres, se sigue que Dios puede revelar toda la enseñanza de la fe en una, en dos o en las proposiciones que El quiera. Si lo intenta hacer así allí, quedó una proposición revelada, aunque *implícitamente*. Y así el crecimiento de la fe es hoy sólo crecimiento subjetivo: *quoad nos*. En este sentido, los padres del AT creyeron *implícitamente* toda la revelación que Dios había incluido en las diversas manifestaciones que se les hizo, las cuales, por hipótesis, ellos sólo percibieron y creyeron *explícitamente* parte.

Traído este principio a ilustrar la naturaleza del *sensus plenior*, se sigue que Dios puede en una proposición (en la *letra*

[46] II-II q.1 a.7.

de una proposición) *intentar* expresar un contenido de virtualidades que, desconocidas en su momento—contexto histórico—por el hagiógrafo y por el pueblo a quien se destinaban, se vea, por el contrario, al ser descubiertas posteriormente, estas virtualidades: *a)* que allí realmente estaban; *b)* que allí estaban *reveladas;* y *c)* precisamente porque había sido ésta la intención de Dios: poner allí esta total inclusión de verdad, el *sensus plenior* de aquel texto.

2) *Revelación por «artículos».*—El segundo principio de Santo Tomás a este propósito es el que hace ver cómo la revelación es fragmentaria, por «artículos», y cuál es la razón de ser de cada uno de ellos. Principio que vale analógicamente para precisar la naturaleza y extensión del *sensus plenior.*

Todo acto de fe ha de basarse en la autoridad de Dios, que revela una verdad. Pero el complejo de verdades *explícitas* que el hombre ha de creer las recibe de Dios no en una sola proposición, sino particularizadas, fraccionadamente. Es que Dios se adapta, una vez más, al modo humano—*synkatábasis*—, limitado y parcial, de adquisición de las verdades. De aquí que se le den en proposiciones y «artículos».

> «Las cosas que han de ser creídas de fe cristiana—escribe Santo Tomás—, se dicen distinguirse por artículos, en cuanto se dividen en partes que tienen una mutua coaptación (coarticulación). El objeto de la fe es algo tocante a las cosas divinas, pero no visto... Y, por tanto, donde ocurre una cosa no vista por una especial razón, allí hay un especial artículo; pero donde muchas cosas son conocidas o no conocidas según una especial razón, allí no ha de haber especiales artículos. Así hay una especial dificultad para ver (creer) que Dios padeció, y otra que, después de muerto, resucitó; por lo que se distingue el artículo de la resurrección del artículo de la pasión»[47].

Aplicada esta doctrina al *sensus plenior*, se ve que, si este sentido es, por hipótesis, sentido *literal*, y Dios expresa éste en la Escritura al modo de ser y de hablar de los hombres, lo dará también en *artículos.* Y si se puede hablar de todo un *espíritu* que circula y vivifica y enriquece todo el AT, sin embargo, estrictamente hablando, ha de buscarse el *sensus plenior* dentro de la *homogeneidad* de las proposiciones o pasajes del sentido literal. Por eso, donde se vea una especial divergencia entre el *sensus plenior* sospechado y la proposición que se suponga contenerlo, ya, según los principios de Santo Tomás aquí expuestos, ha de rechazarse. Ha de ser plenitud de contenido dentro de lo homogéneo de la proposición. Lo contrario sería doctrina gratuita, contraria a los principios que rigen una

[47] II-II q.1 a.6.

sana exegesis, contraria a los principios de Santo Tomás y de la teología, y sería, además, hacer de la Escritura un arsenal no de verdades, sino de caprichos.

Sin embargo, como ya antes se indicó, cabe que esté vinculado a una proposición un *sensus plenior* aparentemente no vinculado a ella, pero en realidad no divergente. Dios lo pudo haber establecido y revelado en una proposición determinada, aunque el descubrimiento de su inmediata vinculación homogénea a la misma—siéndolo en su fondo—no sea, por simple investigación teológica, fácil o posible.

Es, pues, dentro de esta línea homogénea del contenido de una proposición o *artículo* donde ha de buscarse, a la luz de la revelación posterior, el *sensus plenior*. Y será éste la plenitud de virtualidades que fluyan lógicamente, normalmente, de la letra de un texto a la luz de la revelación o doctrina posterior [48].

Extensión bíblica del «sensus plenior»

Conocida la naturaleza del *sensus plenior*, es necesario estudiar su posible—y probable—*extensión* en la Escritura. Es punto fundamental. No pueden probarse *a priori* los límites de su extensión en la Escritura, porque Dios puede suspender el *intento* de su revelación en una proposición y limitarlo a lo que El quiera, a pesar de todas las virtualidades que puedan ir anejas a dicha proposición. Por eso, lo que interesa es saber, o sospechar en lo posible, hasta dónde abarcó el intento revelador de Dios en la letra de un texto sagrado. Y esto, como todo, hay que encuadrarlo dentro del modo suave de ser y de obrar de su providencia.

Así podemos conocerlo teniendo en cuenta:

1) La *posibilidad* de continencia *implícita* de la revelación de unas verdades en otras.

2) El darse éstas a los hombres por *artículos*, a causa del modo de ser del conocimiento humano, que no intuye, sino que logra las verdades fraccionadas y por discurso. Por lo que sólo dentro del ámbito de cada *artículo* es donde ha de buscarse la revelación del intento de Dios. Es Dios que habla a los hombres al modo humano, por lo que intenta expresarse y comunicar su verdad al modo humano.

3) El hecho admitido de algunos casos de *sensus plenior* y la *variedad* que éstos tienen en la Escritura.

4) Y, sobre todo, teniendo en cuenta el *motivo* por el que Dios estableció el *sensus plenior*, que no es otra cosa que un

[48] I. Prado, *Criterios de fijación de un «sensus plenior» y de su uso en la argumentación teológica*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) p.403-461.

caso particular de *synkatábasis*—aquí concretamente de revelación—en su obra de salud con los hombres.

Es caso análogo a la existencia y motivo *bíblicos* del *sensus typicus*. Fue célebre la discusión habida entre «figuristas» y «antifiguristas» en lo referente a la extensión del sentido «típico» en la Escritura. Para estos últimos no había más sentidos «típicos» que los interpretados por los hagiógrafos del NT; para los primeros, en cambio, todas las cosas del AT eran «tipos» del NT. Tesis esta, por otra parte, tan gratuita en su fundamento como falsa en sus ridículas consecuencias. La verdad, una vez más, estaba en el medio. La Iglesia con su enseñanza, su liturgia, etc., hizo ver que *hay otros muchos «tipos» en el AT* que no fueron descubiertos en el Nuevo. Los hagiógrafos del NT sólo expusieron—descubrieron—este sentido cuando el sesgo y oportunidad de sus temas lo pedían. Así, sobre esta base de mayor amplitud que la Iglesia enseña para el sentido «típico», seriamente se sospecha su existencia cuando hay una relación muy acusada entre un posible «tipo» y un «antitipo».

Y *el motivo* de esta existencia—y no exigua—del sentido «típico» en la Escritura es porque Dios, por realizar su providencia de salud suavemente y para vincular los dos Testamentos sabia e íntimamente, fecundó de verdad *típica* la Escritura.

Analógicamente sucede esto con el *sensus plenior*, sólo que aquí no son las cosas las que representan otras realidades futuras, sino que son las mismas *palabras* de la Escritura—las *ideas*—las que van cargadas y fecundadas por una verdad en plenitud. Es esta misma providencia suave de Dios la que tampoco ha de limitar el *sensus plenior* a algunos casos concretos y expresamente interpretados sea por el mismo Cristo, sea por los hagiógrafos del NT, sea por el magisterio de la Iglesia. Es esa providencia suave de Dios la que fecundó la Escritura con esta revelación en otros muchos pasajes.

Cuáles sean éstos, no es tarea factible el decirlo ni por la amplitud que éstos pudieran tener, ni por prestarse aquí a un estudio detallado de cada uno, ni porque siempre sería esto un problema claro, ya que cabrían, como en tantos otros conocimientos, incertidumbre y opiniones.

Ni hace falta tampoco hacer aquí la exposición detallada de los mismos, sino exponer algunos de estos pasajes que sirvan de modelo de otros puntos ejes, directrices generales o grandes filones por donde puede discurrir en la Escritura el *sensus plenior*.

1. *Sal 2,8*.—Sea el primero el célebre versículo «Filius meus es tu, ego hodie genui te». En opinión común de los exe-

getas católicos, este versículo: *a)* es mesiánico, y *b)* en su sentido *histórico*.

El salmista canta que Yahvé entroniza y proclama en Sión a su Mesías, contra cuyo cetro y reino se levantan los malvados. ¿Qué comprendió el salmista de este futuro Mesías? Seguramente que sería un rey muy grande, un predilecto excepcional de Dios. Pero no pasó de ahí. ¿Sabía que sería Dios encarnado? Seguramente no.

Pero resulta que este versículo es luego interpretado por San Pablo de tres maneras al parecer distintas: *a)* de la *divinidad* de Cristo (Heb 1,5); *b)* de su *sacerdocio* (Heb 5,5), y *c)* de su *resurrección* (Act 13,33). ¿Cómo explicar esto? Precisamente esta triple aplicación del salmo es una objeción clásica para querer probar la *pluralidad bíblica* de sentidos *literales históricos*. Rechazado esto como doctrina general, se rechaza también este caso particular, pues el salmo en su contenido *literal histórico* no habla de la divinidad de Cristo, ni de su sacerdocio, ni de su resurrección; algo que no está en la mentalidad del salmista. Y, si esto se quiere decir de San Pablo, tampoco vale, porque lo primero que está haciendo San Pablo es *interpretar* el texto del salmo. Queda la fácil solución de venir a un sentido «acomodado». Pero esto no tiene base. San Pablo utiliza este salmo aquí para *argumentar*. Pues, hablando del *sacerdocio* de Cristo, dice que «Cristo no se exaltó a sí mismo haciéndose Pontífice, *sino el que le dijo:* Tú eres mi Hijo...»; y, hablando de su *resurrección*, escribe que «Dios cumplió en nosotros..., resucitando a Jesús, *según está escrito en el salmo segundo:* Tú eres mi Hijo...»; y, al hablar de la *divinidad*, supone este valor al texto que alega, sin lo cual falla su argumentación. Tampoco se puede invocar seriamente el versículo del salmo para hablar de un sentido «típico». El Mesías no puede ser «tipo» de sí mismo.

En cambio, toda esa triple aplicación de San Pablo tiene una perfecta lógica y armonía explicándolo por el *sensus plenior*. Ni puede olvidarse que San Pablo es apóstol, y que, como tal, goza de aquel carisma que Cristo resucitado concedió a los otros apóstoles para que comprendiesen las Escrituras y cuanto «está escrito en la Ley de Moisés, y en los Profetas, y en los *salmos* de mí» (Lc 24,26.27.44.45-49).

1) El salmo, en su sentido *literal histórico*, es *mesiánico*.

2) San Pablo en Hebreos (1,5), a través de ese carisma de que goza, da o descubre un aspecto de ese *sensus plenior* del salmo: ese Mesías es *Dios encarnado*. Da la *filiación divina* del Mesías en su encarnación.

3) Iluminado igualmente por ese carisma de comprensión de las profecías, penetra más en ese salmo con ocasión del tema que desarrolla, si no es que ya tuvo de antes una intuición del contenido pleno del salmo, y ve que Cristo, Dios encarnado, queda, por este mismo hecho, constituido *Pontífice* entre cielos y tierra. Por eso, ese «Filius meus es tu, ego hodie genui te», lo constituye en la encarnación Mesías, Dios encarnado, por lo que igualmente lo constituye Pontífice. Una penetración más honda de ese texto le hace ver que en él está incluido el *sacerdocio* de Cristo.

4) Acaso no se vea tan inmediatamente el nexo entre este versículo y la *resurrección* de Cristo. Nótese ante todo que, si se quisiese interpretar el versículo, en *su sentido pleno*, de la resurrección de Cristo por el texto de San Pablo en su discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (Act 13,33), no se puede olvidar que es el mismo San Pablo el que interpreta este verso de otras cosas, como se ha visto, por lo que el problema se plantea igualmente. Se ha de buscar la solución más satisfactoria dentro de las normas *científicas*, no caprichosas o temerosas, de la exegesis. Y también la resurrección de Cristo se encuadra perfectamente en el *sentido pleno* de este versículo. Pablo, iluminado con ese carisma de penetración de la Escritura, penetra, juzga el hondo sentido de la misma. Y, al considerar la *resurrección* de Cristo, la ve *exigida*, incluida, en los planes de Dios *precisamente porque ese Mesías es Dios encarnado*. No es más que sondear, penetrar el contenido de las virtualidades que Dios puso en la plenitud mesiánica de ese versículo, para sacar de él cuanto en él se encuentra. Y así, a través del *sensus plenior*, encuentra una solución lógica y totalmente armónica el versículo 8 del salmo segundo tanto en su sentido *histórico* como a través de la triple interpretación divergente que del mismo hace San Pablo.

Acaso pudiera extrañar el que pueda admitirse que San Pablo interprete este versículo del salmo, en su *sentido pleno*, de la resurrección de Cristo, cuando en la epístola a los Filipenses, al hablar de la *kénosis* de Cristo, atribuye su resurrección a la humillación sufrida en la pasión (Flp 2,7-11).

Sin embargo, la explicación de esto es clara. San Pablo atribuye la resurrección de Cristo al mérito de su *humillación* en la pasión como motivo *inmediato* del *mérito*. Pero el motivo *radical* del mérito de esta humillación en la pasión está en que El era el *Hijo de Dios encarnado*. Si Cristo no hubiera sido el Hijo de Dios encarnado, no hubiese existido esta inmensa humillación, por lo que no hubiese existido el mérito

correspondiente que en los planes de Dios llevaba aneja la resurrección. Esta distinción entre motivo *próximo* y *remoto* de esta resurrección explica plenamente la objeción que a este propósito pudiera hacerse.

2. *Profecía de Malaquías sobre el sacrificio nuevo (1,6-14).* Otro ejemplo puede verse, v.gr., en la profecía de Malaquías sobre el sacrificio de los tiempos mesiánicos.

Cuando el sacerdocio levítico, a causa de su negligencia, inmolaba víctimas imperfectas en los sacrificios, Dios envió la palabra a su profeta. Aquella imperfección ritual de las víctimas ofrecidas acusaba manifiestamente una claudicación moral en los oferentes. Y entonces anuncia el profeta que Yahvé tendrá en adelante un sacrificio por excelencia puro y santo, que se le ofrecerá entre todas las gentes desde el orto del sol hasta su ocaso.

Hoy sabemos que este vaticinio es ciertamente mesiánico. Según la profecía, frente a la imperfección de los antiguos sacrificios, está éste, que es por excelencia santo; frente a la multiplicidad—imperfección—de aquellos sacrificios, está éste, que es único; y frente a la centralización cultual y nacionalista de los sacrificios, se ofrece en los días mesiánicos este otro siempre y en todas partes: universalidad geográfica, racial y temporal. Es el sacrificio de Cristo. El concilio de Trento llega hasta ver en esta profecía el sacrificio eucarístico de Cristo [49].

Y al llegar aquí hay que preguntarse: Cuando hoy vemos desde el NT aquella profecía *cumplida* en el sacrificio cruento de Cristo, ¿no estará incluido en él *todo* lo que pertenece a su esencia? O ¿acaso Dios limitó su revelación a *difuminar* en la mente del profeta aquella *sombra*, y retrajo positivamente de la letra del texto lo que espontáneamente se encerraba en él cuando procedía de la mente de Dios?

Parece que, teniéndose en cuenta la providencia suave de Dios de fecundar con su verdad la Sagrada Escritura, en esta profecía está *revelado* por Dios el sacrificio de Cristo con todo lo que se incluye implícitamente en la letra de este texto y en las exigencias de la esencia de este sacrificio.

Por eso, cuando hoy leemos la profecía de Malaquías a la luz del NT, podemos ver en ella, a través de esta claridad del *sensus plenior*, una página del Evangelio.

Lo mismo sucede, v.gr., con el poema del «Siervo de Yahvé», de Isaías. Visto a la luz de los dolores y muerte de

[49] DENZINGER, *Ench. symb.* n.939.

Cristo y así interpretado por varios pasajes de los evangelios, se transforma en el evangelio profético de su pasión redentora.

3. *Los «sapienciales».*—Otro ejemplo de *sensus plenior* se puede ver en los «sapienciales». Sea el Cantar de los Cantares. En los manuales de «Introducción» se suele enseñar que este libro, en su sentido *literal histórico*, expresa el amor de Yahvé a su pueblo. Y luego ven en él un triple sentido «típico». En sentido *típico-cristológico*, se expresaría el amor de Cristo a la Iglesia; en sentido *típico-mariológico*, el amor de Cristo a María, y en sentido *típico-ascético*, el amor de Cristo a las almas. Pero choca ya que el amor de Yahvé *(Dios)* a su pueblo sea «tipo» del amor de Cristo *(Dios)* a su Iglesia (su pueblo). En cambio, cobra todo ello una homogeneidad y lógica armonía interpretado en función del *sensus plenior*.

En realidad, el Cantar de los Cantares no expresa, sin más, el amor de Yahvé a su pueblo, sino precisamente este amor en la edad mesiánica, ya que estos místicos esposos aparecen unidos en un amor indisoluble, apareciendo la esposa con una fidelidad inquebrantable, incompatible con las infidelidades —«adulterios» y «fornicaciones»—de la historia de Israel. Precisamente los profetas pintarán a Israel en la edad mesiánica purificado de sus pecados y vuelto *definitivamente* a Dios. San Pablo en la primera a los Corintios y San Juan en el Apocalipsis han expresado este amor de Cristo a su Iglesia con los vivos colores de la entrega nupcial.

Pero si el Cantar de los Cantares expresa, en su sentido *literal histórico*, los amores de Yahvé a su pueblo en la edad mesiánica, penetrando más en la letra, en el espíritu de esta enseñanza, se ve que, si el misterio trinitario estaba oculto en el AT, fue ya revelado en la edad mesiánica, y se descubre ahora en el tema de este libro, al penetrarlo retroactivamente, una mayor *determinación* en ese amor de Yahvé a su pueblo al seguir entregado y mantenido este amor, a través de Dios encarnado, en el místico desposorio de *Cristo con su Iglesia:* el «Israel Dei» (Gál 6,16).

Pero esta penetración en el amor de Yahvé a su pueblo, que da, en *sentido pleno*, el amor mesiánico de Cristo a su Iglesia, incluye esto el amor de Cristo a cada uno de los miembros que la integran, y cuyo amor tiene grados. De aquí, en primer lugar, el amor de *Cristo a María*, la «llena de gracia», y luego *a cada una de las almas*. Por eso, el Cantar de los Cantares es, en su *sensus plenior*, el amor de Cristo a las almas y, por tanto, el poema de las maravillas místicas de Dios en ellas. No en el sentido de que cada sentencia exprese alegóricamente

un matiz místico, sino que en su conjunto es el poema de las maravillas de la gracia de Dios en ellas. El *sensus plenior* da una más lógica interpretación al Cantar de los Cantares que la que le presta, postizamente, el sentido «típico», al tiempo que da al mismo un valor de perenne actualidad literal ascético-mística.

4. *El «sensus plenior» y las virtualidades dogmático-morales del AT.*—Otro tipo de formas o ideas por donde parece discurrir el *sensus plenior* son, v.gr., ciertas ideas dogmático-morales del AT. Sea a título de ejemplo una: el culto mosaico.

Cuando hoy leemos la ley cultual mosaica, se ve que en su primera etapa aparece fuertemente acusado el aspecto *jurídico* del culto. Parece que lo importante es realizar el rito con escrupulosidad, responder a la meticulosidad con que se lo legisla. Este destacar en su primera etapa este aspecto externo, ritualista, jurídico, del culto, va bien, como un caso de *synkatábasis*, con la mentalidad de un pueblo primitivo. Pero que ésta no era la intención *única* del legislador, lo dirán los profetas, para los cuales lo que Yahvé quiere es el culto del corazón, el espíritu verdaderamente religioso de la vida. Siglos más tarde, junto al pozo de Siquén, Cristo pronunciará—como dice Lagrange—«una palabra decisiva en la historia religiosa de la humanidad» [50]: «Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad» (Jn 4,24). Es el verdadero culto que Dios puede preceptuar, aunque haya dejado por esa «condescendencia» que primitivamente se acusasen más los perfiles jurídicos en el culto mosaico.

Pero, cuando hoy se leen las páginas de este meticuloso culto, por otra parte ya abrogado, nos preguntamos: ¿Qué valor tienen hoy esas páginas para nosotros? ¿Solamente el AT tendrá un valor arqueológico o apologético? No. Y el concilio Vaticano II ha destacado la perennidad espiritual del mismo [51]. Perennidad que ya San Pablo había reconocido (2 Tim 3,15-17). Mas parece, sin embargo, que también en ellas puede jugar un papel de interés el *sensus plenior*.

Se puede para ello distinguir en esa preceptiva cultual mosaica un triple aspecto, tres distintos estratos o planos cristalizados en esa misma legislación.

El *primero* es la superficie y corteza, el ritual meticuloso y jurídico de esa preceptiva cultual mosaica. Algo así como la finalidad *directa*, aunque no exclusiva, que se propone el «maestro de ceremonias» en un acto litúrgico es que se realice bien el rito preceptuado.

[50] *Évangile selon St. Jean* (1927) p.113.

[51] Const. dogm. *Dei verbum* c.4 n.14.

El *segundo* es el *motivo* que se incluye en esas formas concretas de culto: la obligación religiosa de adoración sacrificial a Dios.

Pero hay un *tercer* aspecto de interés decisivo a este propósito. Y es que ese culto, mosaico en la letra, era, en su *espíritu, culto cristiano*. Si la Ley de suyo no justificaba (bien destacó y clavó esto San Pablo), sí justificaba y santificaba auténticamente vivida, es decir, no al margen del espíritu que debía informarla. Y este espíritu por el cual las obras de la Vieja Ley, lo mismo que las de la Ley Nueva, eran gratas a Dios y provechosas a los hombres, era porque estaban vitalizadas por los méritos y la fe en el Mesías, entonces venidero, aunque hoy lo sean por los méritos de su obra ya consumada. Pero lo que interesa aquí es que eran gratas a Dios a causa de la fe en el Mesías y por la vinculación vital que habían de tener las almas con El al realizar estas obras.

Pues bien, cuando hoy, quitada la corteza y el meticuloso ritualismo del culto mosaico, se leen y ven esas páginas a través de la obra de Cristo, ¿no cobra el *espíritu cristiano* de aquel viejo culto mosaico valor de perennidad y plenitud? ¿No es ello la *plenitud* cristiana de aquel espíritu cristiano? ¿No es el *sensus plenior* del espíritu que se guarda en las páginas—*letra*—del viejo ritual mosaico? Es así como esas arqueológicas páginas cobran hoy para nosotros perenne vitalidad espiritual, pues no en vano Dios escribió la Escritura para provecho espiritual de todos los hombres de todos los tiempos [52].

Son éstos algunos posibles modelos, elegidos a título de muestra, por donde puede discurrir el *sentido pleno* de la Escritura [53].

Benoit ha expuesto estos grandes filones del *sensus plenior* en el AT. Piensa, dice, «en nociones o enunciados abstractos de cualquier manera, que pueden ser de orden moral, religioso o propiamente teológico».

«1. Sean las *nociones* de pecado, de justicia, de ley o de enunciados como aquellos del decálogo: No jurarás, no matarás, no cometerás adulterio. Parece claro que tales nociones toman un nuevo valor cuando son manejadas por San Pablo a la luz de la salud en la fe de Cristo crucificado y que estos enunciados alcanzan su plena portada cuando son vueltos a tomar por Jesús en el sermón de la Montaña: Se os dijo..., yo os digo, yo no he venido a abrogar la Ley o los Profetas, sino a cum-

[52] J. VAN DER PLOEG, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, en *Rev. Bib.* (1947) p.197.228.

[53] M. DE TUYA, *Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración*, en *La Ciencia Tomista* (1952) p.406-414.

plirlos (Mt 5,17); *plerósai*, es decir, llevarlos a su plenitud. ¿Quién osaría decir que el pecado o la justicia del AT eran los tipos del pecado y de la justicia en el NT?

2. Lo mismo sucede con *nociones religiosas* como las de salud, herencia, liberación, perdón, gracia, gloria. Tienen sus sentidos para los antiguos salmistas; sentido claro e incluso profundo, donde las intuiciones del corazón prolongan las del entendimiento. Pero, incluso así dilatadas, no tienen aún este sabor radicalmente nuevo que les valdrá de ser repensadas después de la obra de Cristo. Aquí aún hay crecimiento, plusvalía, sentido pleno...

3. Y diré otro tanto de *nociones teológicas* en el sentido restringido del término, tales como Espíritu, Sabiduría, Hijo de Dios... El Espíritu de Yahvé que desciende sobre los profetas no es el tipo del Espíritu acordado por Jesús a sus fieles; la Sabiduría del Eclesiastés no es el tipo de aquella que San Pablo nos dice encarnada en Jesús (1 Cor 1,24-30). Y, por tanto, estas nociones reciben, bajo la pluma de los teólogos del NT, una portada que sobrepasa con mucho aquella que podían entrever los antiguos escritores bíblicos en sus aspiraciones más intensas, una portada radicalmente renovada por el hecho de Cristo».

Y de estos filones señalados añadirá por comentario:

«Estos son sentidos plenos, lo vuelvo a decir para aquellos que responden a todos estos ejemplos: 'Sí, hay crecimiento de sentidos, pero *sobrevenido* posteriormente y que no interesa nada al primer texto'. ¡Como si Dios no hubiese escrito este primer texto, dirigido la elección de esta noción que El se reservaba fecundar más tarde, y así sembró desde el principio, sobrepasando el pensamiento de su intérprete, pero en sus palabras, los gérmenes de donde el acrecentamiento de la revelación haría brotar las flores y los frutos maduros!» [54]

5) Otro grupo puede estar constituido por algunas citas que del AT hacen los autores del NT [55].

¿Hay «sentido pleno» en el NT? Algunos piensan que no, porque entre el AT y el NT está el hecho *sustancial* de Cristo, que da al AT una valoración distinta. Ciertamente este hecho fundamental y sustancial es la base de la luz que hace comprender el espíritu y contenido «cristiano» del AT. Pero no se puede negar que en diversos casos del NT hay una mayor profundidad de sentidos; v.gr., en las mismas enseñanzas de Cristo. En sus palabras no había propiamente «sentido

[54] P. Benoit, *La plénitude de sens dans les livres saints*, en *Rev. Bib.* (1960) p.182-183.
[55] L. Turrado, *¿Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el NT hace del Antiguo?*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) p.331-378.

pleno» por parte de lo que El sabía, es decir, de sus palabras en su sentido *histórico*, pero sí hay una mayor profundidad del contenido de las mismas en cuanto *bíblicas*, en cuanto esta profundidad plenaria era desconocida por el evangelista «relator» o historiador.

No en vano El mismo dijo a los apóstoles, y ante su incomprensión a puntos de su enseñanza, que era necesario les enviase el Espíritu Santo para que los «llevase a la verdad completa» (Jn 16,13-14) de *su* enseñanza.

Ventajas del «sensus plenior»

¿Qué ventajas presta el *sensus plenior* a la ciencia bíblica y a la vida cristiana? Varias y muy importantes.

1) *«Sensus plenior» y «synkatábasis».*—En primer lugar, la existencia del *sensus plenior* destaca la sabiduría y bondad de Dios en esta obra concreta de la revelación como parte de toda esa suave «condescendencia» de Dios en la obra de salvación de los hombres. Es Dios, que derramó su verdad plena en la Escritura—bondad—; pero, no pudiendo los hombres comprender toda esa verdad en el momento histórico en que fue revelada, veló al hagiógrafo el hondo sentido de las palabras, pero no privó a la posteridad de los hombres—la Escritura es el libro de la Verdad perenne que Dios entregó a la Iglesia, a los hombres de todos los siglos, para la obra de salud—de la riqueza que sus palabras podían llevar. Y El sólo fecundó de verdad plena la letra del texto.

2) *Establece conexión entre los dos Testamentos.*—Sin duda que el sentido «típico» conecta entre sí los dos Testamentos. Pero con el «típico» son las *cosas* las que *figuran* el futuro mesiánico; en cambio, con el *sensus plenior* es la *letra* misma la que *contiene* implícitamente la verdad que se clareará más tarde. Mejor que con el «típico» se cumple con este *sensus* la célebre afirmación de San Agustín: «In Veteri Testamento Novum latet, et in Novo Testamento, Vetus patet» [56].

Además son muchas las dificultades que plantea la exegesis para concordar lo que se dice en el NT (Mt 5,17; Rom 3,31) con lo que se lee en diversos pasajes del AT. Armonía y conexión que no se logra si no es a base del *sensus plenior*, que distingue la verdad divina oculta bajo un ropaje literario acomodado al pueblo, pero con un *espíritu* de contenido perenne y pleno, que se descubre a la luz del NT.

[56] *Quaest. in Hept.* 2,73: ML 34,653.

Este *sensus plenior* es el único que puede orientar y resolver con seguridad la interpretación de determinados pasajes del AT citados en el NT, y que los autores no saben cómo justificar, oscilando de clasificar estas citaciones entre el sentido «típico» o «acomodado»—solución fácil de urgencia—por no tener en cuenta la honda luz carismática de comprensión de que están dotados los hagiógrafos en la Nueva Ley para penetrar en lo hondo de la *letra*, en el espíritu de la Vieja Ley, por lo que pueden dar de esos pasajes su honda y auténtica interpretación, que es en este caso captar y exponer el *sensus plenior* de los mismos.

3) *Valor apologético del «sensus plenior».*—Como la profecía, oscura por naturaleza, cobra su exacta interpretación a la hora de su cumplimiento, con lo que se justifica la credibilidad y verdad de su contenido, de igual modo el *sensus plenior*, al descubrirse, valora la «plenitud» de contenido que había en un pasaje anterior, dando la plenaria exactitud de su versión, al tiempo que justifica, retroactivamente, la credibilidad del esbozo primero, en el que este *sensus plenior* estaba incluido.

4) *Justifica la exegesis «histórica» y la «dogmática».*—La exegesis «histórica» valora solamente el texto sagrado por el contenido que refleja en su contexto histórico. La exegesis «científica» sólo se fija en este aspecto, y valora el texto con este exclusivo enfoque, no estimando como debe el *pleno* contenido teológico que pueda encerrarse en el mismo.

Por el contrario, la exegesis «dogmática» de los teólogos, y, sobre todo, de los Padres y Doctores de la Iglesia, ve en el contexto histórico de un determinado pasaje bíblico un contenido teológico que trasciende a la mentalidad del hagiógrafo. Careciendo los Padres de la Iglesia de muchos de los recursos *científicos* de que hoy se dispone para establecer críticamente el sentido histórico de un texto, abundan, por el contrario, en el *sensus Christi*, y, a la luz del Evangelio y de la fe, exponen frecuentemente la *plenitud* de contenido que en los diversos pasajes bíblicos puede encontrarse. Una exegesis *literalista* no tendrá en cuenta esta interpretación de los Padres precisamente por salirse del marco *histórico*. Es la pugna entre la exegesis «histórica» cerrada y la exegesis «dogmática».

La divergencia entre estas dos exegesis es manifiesta. Pero del valor de esta exegesis patrística no puede prescindirse. Son los Padres norma de interpretación de la Escritura, como la Iglesia enseña [57]. Y, aunque para esto se requiere «unánime

[57] EB n.47 y 63.

consentimiento», no por eso es menos verdad lo que *a este propósito* dice León XIII en la *Providentissimus Deus:* «La opinión de estos mismos Padres es también muy digna de ser tenida en mucha estima cuando tratan de estos asuntos como doctores y declarando su juicio particular; pues no solamente su ciencia de la doctrina revelada y sus conocimientos de muchas cosas útiles para entender los libros apostólicos se recomiendan de manera eminente, sino que Dios mismo derramó los auxilios de sus luces en estos hombres, notabilísimos por la santidad de su vida y su amor a la verdad. Que el intérprete sepa, por tanto, que él debe seguir sus pasos con respeto y aprovecharse de sus trabajos mediante una elección inteligente» [58].

En el mismo sentir se expresa Pío XII en la *Divino afflante Spiritu:* «Porque ellos—dice el papa—, aun cuando a veces estaban menos pertrechados de erudición profana y conocimiento de lenguas que los intérpretes de nuestra edad, sin embargo, en conformidad con el oficio que Dios les dio en la Iglesia, culminan por cierta suave perspicacia de las cosas celestes y admirable agudeza de entendimiento, *con las que íntimamente penetran las profundidades de la divina palabra* y ponen en evidencia cuánto puede conducir a la ilustración de la doctrina de Cristo y santidad de la vida» [59].

Pues bien, esta divergencia de enfoque entre este doble tipo de investigación exegética encuentra su conexión y verdadera justificación en el *sensus plenior* de la Escritura.

5) *Enriquece teológicamente la Escritura.*—El *sensus plenior* enriquece o, por mejor decir, descubre una abundante riqueza teológica revelada en la Escritura. El enriquecimiento teológico también le viene por el sentido «típico», e incluso por el «consecuente», en todo lo que es construcción teológica. Pero el *sentido pleno* viene a darle una riqueza teológica muy grande por su extensión y por su perennidad. Especialmente el AT viene a cobrar en muchas partes un insospechado valor de actualidad, de perennidad. Y así la enriquece, haciendo que tenga ella una siempre viva *actualidad* y vitalidad espiritual. No es el AT, a la luz del *sensus plenior*, sólo un libro, por excelencia, de piedad, pero que queda relegado en gran parte como un monumento arqueológico, sino que viene a ser como una fuente que mana esa agua viva que «salta hasta la vida eterna» (Jn 4,14).

Es a la luz del *sensus plenior* donde cobran valor profundo y siempre actual aquellas palabras de San Pablo cuando, escri-

[58] EB n.96.
[59] EB n.563.

biéndole a Timoteo, le dice que «toda la Escritura es divinamente inspirada—y cuya Escritura es precisamente el AT en su contexto—y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim 3,16).

6) *Fuente de dogma.*—También el *sensus plenior* puede ser fuente de definición dogmática. Y hasta probablemente pudiera ser, en algún caso, fuente única de revelación. La importancia, por tanto, del *sensus plenior* se ve que es trascendental por este capítulo de ser fuente dogmática.

Puede verse esto, v.gr., con el dogma de la Inmaculada Concepción. De él dice Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus* que «nil igitur mirum si de Immaculata Deiparae Conceptione doctrinam iudicio Patrum *divinis litteris consignatam*». Y se sabe lo que significa la enseñanza de los Padres en orden a la interpretación de la Escritura.

Y aún añadirá el pontífice que ha llegado el momento de definir el dogma de la Inmaculada Concepción de María, el cual «*divina eloquia*... mirifice illustrant atque *declarant*» [60].

En la bula *Ineffabilis Deus* se ve una distinción entre los pasajes bíblicos en los que los Padres ven *prefigurado* o *simbolizado* este dogma y otros en los que se habla de una *vinculación más honda del mismo en la Escritura.*

Está, pues, contenido este dogma en ella. Es claro que no lo está en su sentido literal *directo*. Ni parece que pueda seriamente pensarse en que lo estuviese en un sentido *típico*. El pasaje del AT que se alega a este propósito del Génesis tiene una base más honda para contener esta revelación que el pensar se encuentre en él en un sentido *típico*. Y si la revelación de este dogma se la busca en el NT, entonces manifiestamente se está ya fuera del sentido *típico*. La solución que se presenta con mayor garantía es la que busca este dogma revelado en la Escritura en sentido *literal*. Pero, al no estarlo, como es manifiesto, en sentido literal *directo*, sólo cabe que lo esté en un sentido *literal pleno*.

Y probablemente sucede lo mismo con el dogma de la Asunción, por citar los dos últimos dogmas marianos, ya que el papa, dos párrafos antes de exponer la definición en su constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, dice de este dogma: «quae veritas *Sacris Litteris innititur*» [61], expresión que parece referirse en su contexto a la continencia de este dogma en la Escritura. Y como, por otra parte, no está expresado en el sentido literal *histórico* de la Escritura, ni puede seriamente pen-

[60] *Docum. mar.:* BAC (1954) n.295.298.

[61] O.c., n.810.

sarse que lo esté en el «típico», ya que hay base más honda para su continencia en el sentido *literal*, sólo cabe que lo esté en el *sensus plenior* de la misma.

Definición del «sensus plenior»

De lo expuesto sacamos la siguiente definición del *sensus plenior:*

Sentido bíblico literal intentado por Dios, desconocido por el hagiógrafo y descubierto a la luz de la revelación o enseñanza posterior.

Sentidos «consecuente» y «acomodado»

En la división de los sentidos de la Escritura por razón de la inspiración bíblica queda el grupo de los *no bíblicos.*

No bíblicos... { Consecuente.
Acomodado.

Cuando hay sentidos no afectados por la inspiración bíblica, cae por su peso que no son bíblicos. Y pueden ser dos grupos:

a) Sentido «consecuente».—Es el que se deduce de la verdad intentada por el autor sagrado en la Escritura mediante raciocinio. De suyo, éste no es sentido bíblico, porque es una deducción hecha sobre el dato o sentido bíblico *intentado* directa y únicamente por el autor sagrado. Así, San Pablo concluirá de un dato bíblico una solución a otro propósito. Se lee en el Deuteronomio: «No pongas bozal al buey que trilla» (Dt 25,4). De este pasaje deduce San Pablo lo siguiente: «¿Es que Dios se ocupa de los bueyes? ¿No es más bien por nosotros por quienes lo dice? Por nosotros, sin duda, se escribió. Que, esperando los frutos, ara el que ara y trilla el que trilla. Si sembramos en vosotros bienes espirituales, ¿qué mucho que recojamos bienes materiales?» (1 Cor 9,9ss).

San Pablo ve en el texto bíblico del Deuteronomio que, si Dios tiene providencia de los bueyes que trabajan, *a fortiori* esa providencia ha de existir sobre los que trabajan en la propagación del Evangelio. Pero esto no está en el texto del Deuteronomio. Allí sólo se expresa la existencia de la providencia de Dios a propósito de un caso concreto. Pero, iluminados por El, se deduce que *a fortiori* ha de existir esta providencia en el caso de los apóstoles.

Sin embargo, puede haber casos en los que esa deducción —sentido «consecuente»—*sea* sentido *bíblico*. Sería el caso en que la proposición deducida se encontrase «implícitamente» contenida en la proposición directamente intentada—*revelada*— por el autor sagrado, sobre todo por el autor principal de la Escritura, Dios. Sería el caso en que se tratase, según la diversa terminología de las diversas posiciones, o de un «formal confuso» o incluso de un «virtual inclusivo», según la terminología de Marín Solá. En este caso se estaría en el problema, y a él remitimos, ya que no es éste el lugar propio de abordarlo *ex professo*, de la definibilidad de las conclusiones teológicas. Si éstas son definibles de fe, es que están reveladas, y si están reveladas, al no estarlo expresamente, es que lo están *implícitamente*. Y en este caso, sobre todo para los defensores de la teoría de Marín Solá, esta definibilidad, extendiéndose al «virtual inclusivo», situaría el caso de ciertos sentidos «consecuentes» en el campo del «sentido pleno».

La utilidad del sentido «consecuente», aun tomado en su sentido estricto, es máxima, ya que de él se deduce fontalmente, junto con otros elementos, la teología. Son las deducciones lógicas, aunque no de fe, derivadas de los datos revelados o inspirados [62].

Según Perrella, «la expresión común de *sentido consiguiente* no sería muy apropiada, porque 'sentido', con respecto a la Biblia, lleva consigo que sea *escritural*, o sea, intentado por Dios, el cual no lo es» [63].

Pero se ha de precisar que, aunque no es bíblico, es *sentido*, pues expresa algo; y expresa, además, una deducción sacada de un dato bíblico. Es, pues, un verdadero *sentido* no bíblico. Y, en todo caso, un término técnico ya convenido.

b) Sentido «acomodado».—Se entiende por tal el uso que se hace de los textos bíblicos aplicados a otro propósito del que fue intentado por el hagiógrafo.

El *fundamento* de la «acomodación» es cierta analogía que puede haber entre un texto en cuestión y el propósito distinto al que quiere traérsele.

Este fundamento analógico del texto puede ser doble; si está basado en el *contenido* del mismo, entonces hay la «acomodación *real*», o «por extensión»; si está basado sólo en la semejanza o asonancia material de las *palabras*, hay la «acomodación *verbal*», o «por alusión».

[62] G. Perrella, *Intr. gen. a la S. Escrit.*, ver. esp. (1954) p.288-290.
[63] G. Perrella, o.c., p.288 n.8.

Ejemplos:

De «acomodación *real*»: v.gr., «María eligió la mejor parte» (Lc 10,42), palabras que le dirige Cristo a María la hermana de Lázaro; se le pueden aplicar—«acomodar»—*a fortiori* a la Santísima Virgen.

De «acomodación *verbal*»: «se buscará su pecado, y no se hallará» («quaeretur peccatum illius et non invenietur»), palabras tomadas del salmo 9,15 (Vg.); se aplicaron sólo por lo que *suena* a la inmaculada concepción, saliendo además un contrasentido, puesto que en su sentido directo se habla del pecado que hace el impío, y que luego no quedará nada de ello, porque Dios lo destruirá.

A veces, lo que parece «acomodación» no lo es, sino que es un verdadero sentido *literal directo.* Tal son cierto tipo de máximas «sapienciales», las cuales, si aparecen incidentalmente dichas en la Escritura en una ocasión determinada, sin embargo, ellas tienen de por sí una valoración absoluta e independiente de la escena en que ocasionalmente se relatan. Así, le dirá Samuel a Saúl: «¿No quiere más Yahvé la obediencia a sus mandatos que no los holocaustos y las víctimas?» (1 Sam 15,22). Siempre que se use, pues, esta sentencia para inculcar la obediencia, se la usa no por «acomodación», sino en su sentido *literal directo.*

Valor del uso del sentido «acomodado».—El uso de la acomodación *real* puede prestar utilidad para ilustrar los temas religiosos y morales, pues siempre se ve una analogía de situación y se aplica una solución análoga, tomada no de un simple raciocinio o apreciación humana, sino tomada de la «palabra de Dios».

Jesucristo mismo usó este sentido «acomodado». Utiliza las palabras de Oseas (10,8): «Y dirán a los montes: ¡Cubridnos!, y a los collados: ¡Caed sobre nosotros!», que en su sentido *literal* están dichas a propósito de la destrucción de Samaria, y Cristo las «acomoda» para vaticinar la destrucción de Jerusalén (Lc 23,30).

En la misma Escritura aparecen frecuentemente utilizadas; v.gr., Amós 8,10, adaptadas por 1 Macabeos 1,41, a la persecución de Antíoco; las palabras del salmo 18,5 (Vg.), con las cuales se dice que los cielos cantan la gloria de Dios, San Pablo las adapta a la predicación de los apóstoles del Evangelio (Rom 18,8); cf. Zacarías 4,3.11-14, adaptadas por el Apocalipsis (11,4); Malaquías 3,1, aplicadas por Lucas (1,17) al Bautista, etc. La «acomodación real» es género usadísimo en el procedimiento por «alusión» y, en cierto sentido, por el

de «traslación», estudiados a propósito de los «géneros literarios».

Su uso es igualmente manifiesto en la liturgia y en los documentos eclesiásticos.

A esto se une que esos pasajes «inspirados» siempre conservan algo, a otro propósito usados, de su virtud sobrenatural nativa.

Pero se ha de tener muy presente que no se han de «acomodar» con violencia, pues sería traer esos pasajes a contrapelo, y no quedaría exento su uso de irreverencia para con la palabra de Dios.

Y, en consecuencia, que no se puede sacar argumento dogmático tomado de esta palabra de Dios, ya que se la toma sólo por «analogía».

De este uso de la «acomodación real» dice Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* después de elogiar el uso del sentido «típico»:

> «Mas tengan religiosa cautela en no proponer como sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios. Porque, aun cuando, principalmente en el oficio de predicador, puede ser útil, para ilustrar y recomendar las cosas de la fe, cierto uso más amplio del texto sagrado, según la significación traslaticia de las palabras, siempre que se haga con moderación y sobriedad; nunca, sin embargo, debe olvidarse que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es como externo y añadido, y que, sobre todo hoy, no carece de peligro, cuando los fieles, aquellos especialmente que están instruidos en los conocimientos tanto sagrados como profanos, buscan qué es lo que Dios en las sagradas letras nos da a entender, y no más bien qué es lo que un elocuente orador o escritor expone empleando con cierta destreza las palabras de la Biblia. Ni tampoco aquella 'palabra viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos, y que llega hasta la división del alma, y del espíritu, y de las coyunturas' (Heb 4,12), necesita de afeites o de acomodación humana para mover y sacudir los ánimos; porque las mismas sagradas páginas, redactadas bajo la inspiración divina, tienen por sí mismas abundante sentido genuino; enriquecidas por divina virtud, tienen fuerza propia; adornadas con soberana hermosura, brillan por sí mismas y resplandecen, con tal que sean por el intérprete tan íntegra y cuidadosamente explicadas, que se saquen a luz todos los tesoros de sabiduría y prudencia en ellas encerrados» [64].

Y más adelante volverá a insistir en la conveniencia y precaución de este método «acomodaticio»:

> «Confirmen asimismo la doctrina cristiana con sentencias tomadas de los sagrados libros, ilústrenla con preclaros ejemplos de la historia sagrada, y nominalmente del Evangelio de Cristo nuestro Señor, evitando con cuidado y diligencia aquellas *acomodaciones* propias del capricho individual y sacadas de cosas muy ajenas al caso, lo cual no es uso, sino abuso, de la divina palabra» [65].

[64] EB n.562.

[65] EB n.571.

Sobre el *uso* de la «acomodación verbal» hay que decir que es, salvo excepción, un vulgar juego de palabras, y, en consecuencia, un abuso y una irreverencia de la «palabra de Dios»[66]. Basta, como un ejemplo complexivo de lo que fue su uso —abuso—en una época de la predicación, la *Historia de Fr. Gerundio*. Contra estos abusos no sólo de la «acomodación *verbal*», sino, en ocasiones también, de la *real*, previene y lo prohíbe el concilio de Trento:

> «Queriendo asimismo este santo concilio reprimir la temeridad con que se tuercen y aplican a cualquier tema profano las *palabras* y *sentencias* de la Sagrada Escritura, esto es, a chanzas, cuentos, vanidades, adulaciones, adivinaciones, sortilegios y libelos infamatorios, decreta y manda, a fin de abolir esta irreverencia y este desprecio y para que ninguno se atreva en adelante a valerse en modo alguno de las palabras de la Sagrada Escritura en estos o semejantes casos, que castiguen los obispos, con las penas de derecho u otras a su arbitrio, a todos los que incurran en ese delito, como corruptores y profanadores de la palabra divina»[67].

Lo mismo que sobre el «sentido consecuente», se ha insistido en que debiera evitarse este nombre de «sentido acomodado», por no ser sentido bíblico[68]. León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus* y Benedicto XV en la *Spiritus Paraclitus* recomiendan el uso de la «acomodación», aunque no la llaman «sentido acomodado»[69]. En la *Carta de la Pontificia Comisión Bíblica al episcopado italiano* de 10 de agosto de 1941, se habla de las «acomodaciones» que se hacen del texto sagrado[70]. Igualmente, Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* la llama dos veces «accommodatio»[71].

Se ha de decir lo mismo que a este propósito del sentido «consecuente». No es sentido bíblico. Pero es un «sentido», pues se trata con él de expresar algo; y, como se lo toma de la Biblia, al usarlo se lo *acomoda* a otro propósito. De ahí el que pueda retenerse el nombre, que, por otra parte, tiene ya un valor convencional técnico.

66 S. Jerónimo, *Epist.* 53 *ad Paulinum:* ML 22,544; E. Schäfer, *Winke für die richte Verwertung von Schriftexten in der Predig* (1912); J. V. Bainvel, *Les contressens des prédicateurs* (1924); G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia* (1932); A. Cayuela, *Los sentidos acomodaticios de la Biblia en la Sagrada Liturgia:* CultBibl (1948) 332-334; L. Turrado, *Uso y abuso de textos bíblicos:* CultBibl (1944) 137-142; Id., *Documentos de la Iglesia sobre la acomodación de los textos bíblicos:* ibid. (1944) 169ss.

67 EB n.49; Holzmeister, *Abusus a Conc. Tridentino interdictus*, en *Verb. Dom.* (1931) p.307-309.372-376.

68 Cornely, *Intr. gen.* (1894); Giraldi, *Elementa herm. bibl.* (1923) p.18; Kortleiner, *Herm. bibl.* (1923); Holzmeister, *De accommodatione textuum biblicorum*, en *Verb. Dom.* (1938); Höpfl-Gut, *Intr. gen. in S. Script.* (1940).

69 EB n.97 y 499.

70 EB n.539.

71 EB n.562 y 571.

BIBLIOGRAFIA

AUSEJO, S. DE, *El «sensus plenior» en la Sagrada Escritura:* Est. Bíbl. 15 (1956) 95-104; BAINVEL, J. V., *Les contressens des prédicateurs* (1924); BELLET, P., *¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el «sensus plenior» en sus comentarios?*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) 379-402; BENOIT, P., *La plénitude de sens des livres saints:* Rev. Bibl. 67 (1960) 161-196; BIERBERG, R., *Does Sacred Scripture have a Sensus Plenior?:* CBQ 10 (1948) 182-195; BOVER, J. M., *El problema del sentido bíblico ampliado a la luz de la filosofía del lenguaje*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) 261-282; BROWN, R. E., Catholic Biblical Quarterly (1955) 256 n.4 p.451-54; (1956) 47-53; BRAUN, F.-M., *Le sens plénier et les Encycliques:* Rev. Thom. 59 (1951) 294-304. BROWN, R. E., *The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior:* The Catholic Biblical Quarterly 15 (1953) 141-162; ID., *The Sensus plenior of Sacred Scripture.* Pontifical Theological Faculty of St. Mary's University (Baltimore 1955); BUZY, D., *Un problème d'Herméneutique sacrée. Sens plural, plénier et mystique:* L'Année Théologique 5 (1944) 385-408; COPPENS, J., *Le problème du sens plénier:* Eph. Theol. Lov. 34 (1958) 5-20; COURTADE, G., *Les Écritures ont- elles un sens plénier?:* Rech. Sc. Rel. 37 (1950) 481-499; DE AMBROGGI, D. P., *Il senso letterale pieno nelle Divine Scriture:* La Scuola Cattolica 60 (1932) 296-312; DEL PÁRAMO, S., *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura* (Santander 1954); DUBARLE, A. M., *Le sens plénier et les encycliques:* Rev. Thom. (1951) 294-304; ENCISO, J., *Observaciones acerca del sentido pleno:* Est. Bíbl. 13 (1954) 325-331; FERNÁNDEZ, A., *Sensus typicus. Sensus plenior:* Biblica 33 (1952) 526-528; FERNÁNDEZ, A., *Sentido «plenior», típico, literal, espiritual:* Biblica 34 (1953) 299-326; GIRALDI, *Elementa herm. bibl.* (1923); GRIBOMONT, J., *Sens plénier, sens typique et sens littéral:* Eph. Theol. Lov. 25 (1949) 577-587; GUILLET, J., *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit malentendu?:* Rech. Sc. Rel. (1947) 257-302; HOLZMEISTER, *Abusus a Conc. Tridentino interdictus*, en *Verb. Dom.* (1931) 307-309.372-376; ID., *De accommodatione textuum biblicorum*, en *Verb. Dom.* (1938); IBÁÑEZ ARANA, A., *El concepto de inspiración y el porvenir del «sensus plenior»:* Lumen 2 (1953) 193-219; KRUMHOLTZ, R. H., *Instrumentality and the «sensus plenior»:* Cath. Bibl. Quart. 20 (1958) 200-205; LEAL, J., *El sentido «plenior» de la Sagrada Escritura:* Razón y Fe 144 (1951) 474-482; ID., *«Sine me nihil potestis facere» (Io 15,5). Contenido teológico pleno del texto*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) 486-498; MOELLER, Ch., *Bible et oecuménisme*, en *Irénikon* (1950); MURNION, P. J., *Sensus plenior and the Progress of Revelation:* Dunwoodie Rev. 2 (1962) 117-142; O'ROURKE, J. J., *Marginal Notes on the Sensus Plenior:* CBQ 21 (1959) 64-71; ID., *Notes on the «sensus plenior»:* Amer. Eccles. Rev. 145 (1961) 319-325; PLOEG, J. VAN DER, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux:* Rev. Bibl. (1947); PORPORATO, F. X., *Deficienza di cognizione nell'agiografo e ispirazione biblica:* Civiltà Cattolica 89,4 (1938) 411-423.511-523; PRADO, J., *Criterios de fijación de un «sensus plenior» y de su uso en la argumentación teológica*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952); RICCIOTTI, G., *Bibbia e non Bibbia* (1932); SANSEGUNDO, P., *Posibilidad teológica de un sentido literal «plenior» en la Sagrada Escritura:* Studium 3 (1963) 211-285; ID., *Exposición histórico-crítica del hoy llamado «sensus plenior» de la Sagrada Escritura* (Avila 1963); TEMIÑO SAIZ, A., *En torno al problema del «sensus plenior»:* Est. Bíbl. 14 (1955) 5-47; TERNANT, P., *La «Theoría» d'Antioche dans le cadre de sens de l'Écriture*, en *Biblica* (1953) 135-158.354-383.456-586; TURRADO, L., *¿Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?*, en *XII Semana Bíblica Española* (1952) 333-377; TUYA, M. DE, *Acotaciones a un ar-*

tículo sobre el «sensus plenior», en *La Ciencia Tomista* n.252-253; Id., *Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración,* en *La Ciencia Tomista* (1952) 406-414; Vawter, B., *The Fuller Sense. Some Considerations:* Cathol. Bibl. Quart. 26 (1964) 85-96.

CAPITULO III

Sentido «típico»

El «sentido *típico»* constituye la segunda división global del sentido *bíblico.*

Mientras el «sentido *literal»* expresa el pensamiento del autor con las *palabras,* el sentido *típico* lo expresa con las *realidades* que se expresan con las palabras, y que son el término de las mismas. Así, el cordero pascual es «tipo» de Cristo inmolado. Cordero pascual es término del «sentido *literal»,* y ahora este término—cordero pascual—es ordenado por Dios a significar la inmolación de Cristo.

Nombres

Ha sido denominado de diversas maneras. En el NT se lo llama:

Hypodeígma = señal, modelo.

Skiá = sombra. Estos dos términos están usados en el mismo pasaje y pleonásticamente juntos para indicar que el culto levítico del AT es «ejemplar y sombra» del culto celestial (Heb 8,5).

Parabolé = parábola. Está usada para indicarse que la distribución del templo y la purificación que había de hacer el pontífice cuando anualmente entraba en el santuario era «figura» *(parabolé)* «que miraba a los tiempos presentes...» (Heb 9,9).

Alegoría. Hablando San Pablo de Abrahán, dice que tuvo dos hijos, uno de su sierva y otro de su mujer; esto está dicho «alegóricamente» *(allegoroúmenon),* puesto que esas dos mujeres expresan los dos Testamentos (Gál 4,24).

También se lo llama «sentido»:

Real, porque está expresado por el contenido *(res)* del «sentido literal».

Espiritual, porque este sentido mira a la Nueva Ley mesiánica. Sin embargo, esta denominación no le conviene *únicamente* al «sentido *típico»,* ya que tam-

bién trata y expone temas espirituales—la Nueva Ley—el «sentido *literal*».

Místico, de *míjein* = cerrar, esconder, por expresar cosas más ocultas que las que se expresan por el sentido *literal histórico*. Pero esta enseñanza más oculta la tiene también, dentro del «sentido literal», el *sentido pleno*.

El término que ha prevalecido y parece convenir mejor a la naturaleza de este sentido, y denominado así también en el NT, es el de «sentido *típico*».

Typos = señal, imagen, impronta («figura», Vg.). Para San Pablo, Adán es «tipo» de Cristo (Rom 5,14).

Typoi = son para San Pablo algunos hechos del AT con relación al NT (1 Cor 10,6).

Typikós = varias cosas del AT sucedieron «típicamente» para nosotros: «para amonestarnos (con ellas) a nosotros» (1 Cor 10,11).

Antítypos = es usada por San Pedro para decir que el bautismo está contrafigurado en el «antitipo» del arca de Noé: como en ésta se salvaron por el agua, así ahora se salvan los cristianos por el agua del bautismo (1 Pe 3,21).

Así, pues, «sentido *típico*» es el que prefigura con una realidad otro hecho futuro; ordinariamente, son prefiguraciones del AT con relación al Nuevo.

Existencia

La existencia del «sentido *típico*» se ve por varios capítulos. Lo *niegan* ya *a priori* todos aquellos que hacían al Dios del AT distinto del Dios autor del NT (marcionitas, maniqueos), lo mismo que los que niegan la inspiración de la Sagrada Escritura o el concepto genuino de esta inspiración. Así, lo negaron expresamente, en el racionalismo liberal, J. G. Rau [1], y con él la mayor parte de estos autores; G. L. Bauer [2] dice que los «tipos» son delirios de hombres fanáticos, puesto que, según él, el uso que hicieron del sentido «típico» los apóstoles no lo es en el sentido técnico que hoy tiene, sino que los apóstoles se *acomodaron* al modo como los judíos lo interpretaban en aquel tiempo [3]. Los antiguos protestantes

[1] *Untersuchung über die Typologie* (1874).

[2] *Hermeneutica Sacra VT* (1797) p.15ss.

[3] Sin embargo, lo admiten algunos; v.gr., S. Glassius, *Philologia Sacra* (1623); B. S. Cremer, *Typologia* (1727); J. D. Michaelis, *Enwurf der Typischen Theologie* (1763); F. A. G. Tholuck, *Das AT im NT* (1839), y otros varios; v.gr., H. Olshausen, F. J. Delitzsch, E. W. Hengstenberg, etc.

lo defendieron en general; F. Socino († 1604) será uno de los impugnadores [4].

La argumentación que prueba su existencia es la Escritura y la enseñanza de la Iglesia.

JESUCRISTO dice que el caso de Jonás (Mt 12,40; cf. Jon 2,1; 3,5) y el de la serpiente de bronce (Jn 3,14; cf. Núm 21,9) lo prefiguran a El.

Los EVANGELISTAS citan cosas del AT que de semejante manera se realizan en el NT Así, el caso de Judas (Jn 13,18), el cordero pascual (Jn 1,29-36).

Los APÓSTOLES usan el mismo procedimiento. Tal es el caso de la piedra del Horeb (1 Cor 10,4; cf. Ex 17,6; Núm 20, 11; Dt 8,15); el arca de Noé la presentan como símbolo del bautismo (1 Pe 3,21); el cordero pascual, símbolo de Cristo inmolado (1 Cor 5,7; 2 Pe 1,19); Agar y Sara, símbolos de los dos Testamentos (Gál 4,22-31); Adán, tipo de Cristo (Rom 5,14; Heb 7,3).

Y San Pablo mismo, después de citar diversos hechos paleotestamentarios—en concreto: los israelitas bajo la nube; su paso por el mar Rojo, con la muerte de los egipcios y la comida del maná; la bebida del agua milagrosa en el desierto—, dice: «Estas cosas fueron *en figura* para nosotros, para que no codiciemos cosas malas como ellos codiciaron» (1 Cor 10,1-6).

Este concepto y esta realidad, mejor que procedimiento rabínico, existía ya en la exegesis judía. Filón dice que la legislación mosaica es imagen del orden del universo [5].

La TRADICIÓN CRISTIANA, basada en la Escritura, recoge estos «tipos», a veces desvirtuando su significado, por darle mayor extensión [6], pero reconociendo su existencia en el uso tradicional; y hasta ven nuevas semejanzas, aunque se discute si se pueden considerar como auténticos «tipos» bíblicos, v.gr., Betsabé, Judit, Ester, aplicados a la Virgen [7].

Ya desde la primera hora, los PADRES exponen este sentido «típico». La epístola de Bernabé habla de Isaac como *typos* de la inmolación de Cristo, «para que se cumpliese la figura *(typos)* hecha en Isaac» [8]; San Justino habla de la «profecía», realizada con palabras y *hechos:* «A veces, el Espíritu Santo hacía que sucediese algo, que era *tipo* del futuro» [9]; lo mismo

[4] Cf. H. DENZINGER, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* (1857) c.2 p.255.
[5] Cf. R. BLOCH, *Cahiers Sioniens* (1954) n.1 p.25-33; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (1948) p.105ss.
[6] SAN AGUSTÍN, *De civit. Dei* 15,26: ML 41,472-473.
[7] ROSCHINI, *Mariologia* I 59; II 69ss.71-130; J. COPPENS, *La Mère du Sauveur à la lumière de la Théologie vétérotestamentaire*, en *Étud. Theol. Louv.* (1955) p.7-20.
[8] MG 2,744.
[9] *Dial.:* MG 6,737.

San Ireneo [10], Tertuliano [11], San Cipriano [12], San Crisóstomo. Este dice: «Algunas cosas han de ser interpretadas doblemente, para que, entendiendo las cosas sensibles, captemos las espirituales, como sucede en la anagogía del hijo de Abrahán. Sabemos que el hijo fue ofrecido, pero comprendemos otra cosa oculta en el hijo: la cruz (el sacrificio de Cristo en la cruz)» [13].

La LITURGIA—«la ley de orar es ley de creer» (Pío XII)—frecuentemente hace uso del valor «típico» de pasajes del AT para expresar realidades neotestamentarias. Como ejemplo sintético se cita un pasaje de la *sequentia* de la misa del Corpus Christi:

«In figuris *praesignatur:*
dum Isaac immolatur,
Agnus Paschae deputatur,
datur manna Patribus» [14].

Las catacumbas frecuentemente muestran relatos del AT para expresar las realidades del NT y, sin duda, como reflejo plástico de la enseñanza de los evangelios, epístolas y Padres. Son frecuentes el sacrificio de Isaac, como tipo del sacrificio de Cristo; Jonás, como símbolo de la sepultura y resurrección del Señor, y la lluvia del maná, como símbolo de la Eucaristía [15].

El MAGISTERIO DE LA IGLESIA enseña abiertamente la existencia del «sentido *típico*» en la Escritura.

El CONCILIO DE FLORENCIA, ecuménico (1438-1445), dice:

«Cree firmemente... que lo relativo a las instituciones del AT o ley mosaica, que se dividía en ceremonias, ofrendas, sacrificios y sacramentos, ya que *habían sido instituidos en orden a significar algo futuro,* aunque estuviese en aquel tiempo conforme con el culto divino, una vez que llegó *nuestro Señor Jesucristo, anunciado por medio de ellos,* cesó y comenzaron los sacramentos del NT.» [16]

LEÓN XIII, en la *Providentissimus Deus,* escribe:

«El intérprete de las Escrituras no descuide tampoco el sentido *alegórico o analógico (ad allegoricam similemve sententiam)* aplicado a ciertas palabras por los Santos Padres, sobre todo cuando estos significados se derivan naturalmente del sentido literal y se apoyan en gran número de autoridades. La Iglesia, en efecto, *ha recibido de*

[10] *Adv. haer.* IV 25: MG 7,1051.
[11] *Adv. Iud.* 14: ML 2,638-642; *Adv. Marc.* 5,7: ML 2,487.
[12] *Epist.* 76 *ad Magn.:* ML 3,1139ss.
[13] *Exposit. in Ps.* 46,1: MG 55,209.
[14] A. MILLER, *Zur Typologie des alten Testaments,* en *Bnd M.* (1952) p.12-19.
[15] J. WILPERT, *Die Malerein der Katakomben* (1903); *La Fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica* (1938); O. MARUCCHI, *Manuale di archeologia christiana* (1923) p.290-358; *Éléments d'archéologie chrétienne* (1905) p.266-349; S. SCAGLIA, *Manuel d'archéologie chrétienne* (1916) p.189-389.
[16] EB n.34.

los apóstoles este método de interpretación y lo ha *aprobado con su ejemplo*, como se ve en la *liturgia*» [17].

En el contexto, este sentido «alegórico» parece referirse al sentido «típico», máxime ante la interpretación que da del pasaje Benedicto XV en la *Spiritus Paraclitus* [18]; lo mismo que por ser el método «recibido de los apóstoles», cuyo uso se ve en la Escritura, y ser aprobado en la «liturgia» por la Iglesia.

Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, dice después de exponer ampliamente el deseo de San Jerónimo de buscar en la Escritura otros sentidos recónditos, pero fijado antes el «literal»:

> «Juiciosamente observa a este propósito (San Jerónimo) que no hay que apartarse del método de Cristo y de los apóstoles, pues bien que el AT no haya sido para ellos sino como la preparación y la sombra de la nueva alianza y bien que interpreten, por consiguiente, en *sentido figurado* un gran número de pasajes, no por eso reducen a figuras todo el conjunto de las antiguas Escrituras. En apoyo de su tesis, San Jerónimo invoca frecuentemente el ejemplo del apóstol San Pablo, que, para citar un caso, 'al exponer las *figuras místicas* de Adán y Eva', no negaba que hubiesen sido creados, sino que, colocando la *interpretación mística* sobre el cimiento de la historia...
> Los comentaristas de las sagradas letras y los predicadores de la palabra de Dios ganarán con seguir el ejemplo de Cristo y de los apóstoles y con no descuidar, según las directrices de León XIII, 'las *trasposiciones alegóricas* u *otras análogas* que los Padres han hecho de ciertos pasajes, sobre todo si fluyen del sentido literal y están confirmadas por la autoridad de un gran número de Padres'...» [19]

La Pontificia Comisión Bíblica, en su célebre *Carta a los obispos de Italia*, de fecha 20 de agosto de 1941, con motivo de un opúsculo que sostenía errores sobre la Escritura, dice:

> «Si es *proposición de fe* el tener por principio fundamental que la *Sagrada Escritura contiene*, además del sentido literal, *un sentido espiritual o típico*, como se nos enseña por la práctica de nuestro Señor y de los apóstoles...» [20]

La Pontificia Comisión Bíblica no sólo enseña la *existencia del sentido «típico»*, sino que lo supone como *doctrina de fe*, seguramente en su forma terminante, por razón del magisterio ordinario.

Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, expone ampliamente este tema. A este propósito dice:

> «No es que se excluya de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual. Porque las *cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento* de tal manera fueron sapientísimamente *ordenadas y dispuestas por Dios*,

[17] EB n.97.
[18] EB n.499.
[19] EB n.499.
[20] EB n.539.

que las pasadas significaran *anticipadamente* las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse...

Este sentido en los santos evangelios nos lo indica y enseña el mismo divino Salvador; lo profesan también los apóstoles de palabra y por escrito, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la doctrina tradicional perpetua de la Iglesia; lo declara, por último, el uso antiquísimo de la liturgia dondequiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: 'La ley de orar es la ley de creer'» [21].

La Pontificia Comisión Bíblica, en su *Instructio de sacra Scriptura docenda*, de 13 de mayo de 1950, dice:

«Se esforzará (el profesor) por explicar correctamente el sentido *espiritual* (típico) de las palabras, basándose sobre las reglas sapientísimas propuestas constantemente por los soberanos pontífices para establecer que tal *sentido es querido por Dios*» [22].

El Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei Verbum*, dice a este propósito:

«La economía del AT *estaba ordenada*, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente (cf. Lc 24,44; Jn 5,39; 1 Pe 1,10) y *significar con diversas figuras* (cf. 1 Cor 10,11) la venida de Cristo...» [23]

El magisterio de la Iglesia a este propósito es *definitivo*. Las enseñanzas «típicas» de los evangelios y escritos neotestamentarios, que sin la interpretación de la Tradición y del Magisterio acaso pudiesen haber hecho pensar no en el estricto y técnico «sentido *típico*» hoy conocido, sino en comparaciones o símiles, se sabe que tienen el valor de un intento de Dios ya en el AT para significar la persona y obra de Cristo. Por eso, sintetizando los puntos principales del magisterio y sólo al propósito de su *existencia*, se ve lo siguiente:

a) Las «instituciones del AT..., ceremonias, ofrendas, sacrificios y sacramentos» (Concilio de Florencia).

Las «cosas *dichas* o *hechas* en el Viejo Testamento» (Pío XII).

«La economía del AT *estaba ordenada*...» (Concilio Vaticano II).

b) «Habían sido instituidos *en orden a significar* algo futuro...» (Concilio de Florencia).

«Fueron sapientísimamente *ordenadas y dispuestas por Dios* de tal manera que las pasadas significaran *anticipadamente*...» (Pío XII).

«A significar con *diversas figuras*...» (Concilio Vaticano II).

c) A «nuestro Señor Jesucristo, anunciado *por medio de ellas*» (Concilio de Florencia).

«Las que *en el nuevo pacto* de gracia habían de verificarse» (Pío XII).

«... *significar* la *venida de Cristo*...» (Concilio Vaticano II).

[21] EB n.562.

[22] EB n.609, en el que remite para probar este sentido «espiritual», que es el «típico», a la enseñanza de los papas, entre ellos a la amplia exposición del mismo hecha por Pío XII. Cf. EB n.562.

[23] Const. dogm. *Dei verbum* c.4 n.15.

d) Este «sentido *típico*»:

«La Iglesia ha *recibido de los apóstoles este método de interpretación* y lo ha aprobado con su ejemplo, como se ve en la liturgia» (León XIII).

«No hay que apartarse del *método de Cristo y de los apóstoles...* San Jerónimo invoca frecuentemente el ejemplo del apóstol San Pablo, que, para citar un caso, 'al exponer las figuras *místicas* de Adán y Eva', no negando que habían sido creados, sino que, colocando la interpretación mística sobre el cimiento de la historia...» (Benedicto XV).

Existe este sentido «espiritual o típico, como se nos enseña por *la práctica de nuestro Señor y de los apóstoles*» (Pontificia Comisión Bíblica).

«Este sentido, en los santos evangelios, nos lo indica y *enseña el mismo divino Salvador;*

lo *profesan también los apóstoles* de palabra y por escrito, *imitando* el ejemplo del Maestro;

lo demuestra la *doctrina tradicional perpetua* de la Iglesia;

lo declara, por último, el uso antiquísimo de la *liturgia*, dondequiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: 'La ley de orar es la ley de creer'» (Pío XII).

e) Y «*es proposición de fe* el tener por principio fundamental que *la Sagrada Escritura contiene,* además del sentido literal, un *sentido espiritual o típico*» (Pontificia Comisión Bíblica).

Diversas formas de «sentido típico»

Se pueden anotar las siguientes:

Por razón de la *materia* en que se fundan.........	*Personal:* si el «tipo» está basado en una *persona* (Adán, Melquisedec, David, etc.). *Reales:* si se funda en una *cosa* (el maná, el cordero pascual, la serpiente de bronce). *Legales:* si se funda en una *ley* (el precepto de no romper los huesos del cordero pascual). Si es posible un «tipo» *legal,* se indicará más abajo, al hablar de las condiciones requeridas para la constitución bíblica de un «tipo».
Por razón de la *finalidad* concreta a que se ordenan..	*Alegórico:* si expresa una realidad *dogmática.* *Tropológico:* si manifiesta una norma o aspecto *moral.* *Anagógico:* si habla de la vida futura en el cielo.

Con elementos ya en San Jerónimo [24] y en San Agustín [25], se usó esta división conceptualmente por Casiano [26] y San Beda [27], haciéndose usual en la escolástica [28], encontrando su clásica formulación, que lo mismo vale para el sentido *literal* que para el *típico,* en el dístico del dominico Agustín de Dacia,

[24] ML 22,1005; 25,147.
[25] ML 42,68.
[26] ML 49,962-965.
[27] ML 91,410.
[28] V.gr., S. Thom., *Summa Theol.* I q.1 a.10; *Quodl.* 7 a.14-16; *Comm. in Epist. ad Gal.* 4 ect.7.

que lo compuso sobre el 1260, aunque con una pequeña modificación: en lugar de «quo tendas» pone «quid speres». Dice así:

«Littera gesta docet; quid credas allegoria;
moralis quid agas; quo tendas anagogia»[29].

Por razón del *modo* de significar, el «tipo» es ....
- *Propio:* si el «tipo» se toma en su significación natural. Así, el que no se rompan los huesos del cordero pascual (Ex 12,46) y el que en Cristo no fueron rotos después de muerto (Jn 19,36), «tipo» y «antitipo» se toman en sentido propio.
- *Impropio:* si se toma el «tipo» en sentido metafórico. Así, la «piedra que rechazaron...» (Sal 118,22), que en sentido metafórico se refiere a Israel, rechazado por los gentiles, en sentido «típico», pero también, metafóricamente, se refiere a Cristo, reprobado por Israel (Mt 21,42; Lc 20,17; Act 4,11).

Aunque los «tipos» se encuentran preferentemente en el AT, también se dan en el NT, no mesiánicos, puesto que ya no pueden prefigurarlo estando presente. Pero los autores se preguntan, y están divididos, sobre la *existencia* de «tipos» neotestamentarios.

Ciertamente, se ven hechos evangélicos que parecen tener, en su misma realidad histórica, un sentido más alto. Por ejemplo:

Cristo, para probar que tiene poder para perdonar pecados, cura a un paralítico (Mt 9,1-7 y par.). El pecado *ata;* ¿no será esta curación «tipo» de esa liberación?

Antes de pronunciar los discursos del «pan de vida» (Jn 6, 25ss), Cristo multiplica los panes (Jn 6,1ss). Este pan *multiplicado* milagrosamente, ¿será «tipo» del pan eucarístico, sobrenaturalmente multiplicado?

La curación de un ciego de nacimiento (Jn 9,1ss) hace presentarse a Cristo como «Luz del mundo» (Jn 5,5 y el contexto); ¿será ese *abrir los ojos a la luz* «tipo» de Cristo, que da la «luz de vida» a las almas?

Cristo ve dos barcas y sube a una, «que era la de Simón», y desde ella «enseñaba» a las muchedumbres, y luego manda ir mar adentro a pescar. Le dicen que en toda la noche estuvieron pescando, sin lograr nada. Pero «Simón le dice que..., porque tú lo dices, echaré las redes», y hubo una pesca fabulosa. Y dice Cristo a Pedro: «No temas; en adelante vas a ser pescador de hombres». Y, llegando a tierra, lo dejaron todo y le siguieron aquellos «compañeros» de Pedro (Lc 5,1-11). A la

[29] A. Vaccari, *Auctor versuum de quatuor Scripturae sensibus,* en *Verb. Dom.* (1929) p.212-214.

luz de la «elección» de Pedro se ve este pasaje con una serie de coincidencias que se dirían intentadas. ¿Tiene un verdadero «sentido *típico*»?

A su estilo, se podrían citar otros pasajes. ¿Exigen éstos una verdadera interpretación, además de histórica, «típica»?

En absoluto, podrían interpretarse estos pasajes de excelentes acomodaciones—se habla de la *realidad histórica* en sí misma, no de intentos «simbolistas» de algún evangelista—, de semejanzas que se desprenden lógicas de la confrontación de los pasajes históricos con la realidad mística. Pero no parecen imponer de suyo la exigencia de una existencia «tipológica» en sentido estricto.

Sin embargo, teniendo en cuenta la providencia de Dios, que es sabia pedagogía para los hombres, no parece improbable que la fecundidad de la palabra divina del NT lleve aneja también, como en el AT, esta riqueza «tipológica».

Otra cosa es que un autor sagrado intente el referir hechos históricos de tal manera hábil y sabiamente dispuestos y resaltados, que en su narración el hecho histórico venga a ser «tipo» de un sentido espiritual especial que él quiere resaltar. Así, en general, el «simbolismo» del evangelio de San Juan. Por ejemplo, cuando Judas sale del cenáculo para la entrega de Cristo, dice San Juan: «Era de noche» (Jn 13,30). Esta observación era totalmente innecesaria; primero, porque con ella nada se precisaba ni tenía un especial valor histórico, y segundo, porque todos sabían que la cena pascual comenzaba después de ponerse el sol, y en Palestina apenas existe el crepúsculo, por lo que se celebraba por necesidad ya el comienzo de la cena de noche. Siendo este rasgo innecesario, cobra un valor simbolista muy grande cuando Juan lo dice en su evangelio como uno de los temas-ejes de ser Cristo-Luz. Por eso, cuando Judas «salió» del cenáculo, «era de noche», porque se separaba de Cristo-Luz y se iba a las «tinieblas» de los enemigos suyos y para llevarlo a la muerte. Se ve manifiestamente el valor «tipológico» de este rasgo en el *intento* de San Juan. A su estilo hay otros muchos en San Juan y en los sinópticos [30].

[30] I. DE LA POTTERIE, *La vérité de la Saint Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique «Dei verbum»*, en *Nouv. Rev. Théol.* (1966) p.161-169.

Elementos que se requieren para la existencia bíblica del «sentido típico»

Para la existencia bíblica del «sentido típico» hacen falta tres condiciones:

a) Una realidad histórica o literaria.—Supone el «tipo» una base, la cual, teniendo realidad histórica (o literaria) anterior e independiente del «tipo», se va a utilizar por Dios para que signifique también otra cosa.

Se diferencia del «símbolo», tomado éste estrictamente, en que la razón de su existencia es la misma ordenación a significar otra cosa, v.gr., una bandera. En cambio, el «tipo» tiene valor independiente.

Si se pone aquí que se exige una realidad que también puede ser *literaria*, es que hay un «tipo» utilizado por la epístola a los Hebreos, y que está basado precisamente en la forma de estar narrada una realidad histórica. Es el caso de Melquisedec, que aparece narrado en el Génesis en una forma abrupta y no usual en los modos judíos, que citan de un personaje real el padre y madre y próximos ascendientes, y aquí está «sin genealogía»; y, siendo además rey y sacerdote (Gén 14,18), viene, por lo mismo, a ser «tipo» del sacerdocio eterno de Cristo (Heb 7,3). Naturalmente, Melquisedec tuvo padre y madre y murió. Por eso precisamente se dice en Hebreos: Melquisedec es «rey de Salén, sacerdote del Altísimo...; sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de sus días ni fin de su vida, *se asemeja (aphomoioménos) en eso* al Hijo de Dios, que es sacerdote para siempre» (Heb 7,1-3).

Al menos este caso de tipología *literaria* es considerado comúnmente como un ejemplo de «sentido *típico*», y el procedimiento es equivalente al de otros «tipos» históricos reconocidos como tales.

b) Se requiere semejanza entre el «tipo» y el «antitipo».—El «tipo» requiere una realidad *sensible*, pues va a ser imagen menos perfecta de realidades espirituales. Debiendo ser imagen sensible, aunque más imperfecta que la realidad espiritual que trata de ilustrar, exige esto que entre ambos términos haya una cierta *proporción, analogía*. Difícilmente podría un «tipo» completamente opuesto o dispar *ilustrar* a un «antitipo» si, por hipótesis, no tuviese con él la menor relación de semejanza; no lo ilustraría, lo desorientaría y confundiría.

Pero esta analogía no exige que sea una adecuación del «antitipo» con el «tipo» en todas sus partes. Basta que lo sea

en un solo aspecto, que es el que se trata de ilustrar. De aquí la necesidad de percibir bien dónde está el aspecto a ilustrarse.

Si el «tipo» ha de ser una realidad *sensible* que sirva para ilustrar otra más oculta y más difícil, espiritual, se puede plantear el problema de si las realidades «legales» o «morales» del AT pueden ser *tipos* de realidades espirituales del NT. Por ejemplo: ¿puede la Ley, que ordena que no se quebranten los huesos del cordero pascual (Ex 12,46; Núm 9,12), ser *verdadero «tipo»* de Cristo muerto, al cual no se le quebraron las piernas, lo cual se hizo, como dice San Juan, «para que se cumpliese la Escritura, que dice: No romperéis ni uno de sus huesos»? (Jn 19,33-36).

No se ve que haya en ello inconveniente serio alguno. La Ley tiene una formulación sensible, cuya preceptiva viene a «encarnarse» también en elementos sensibles. Son, pues, estos elementos sensibles de su formulación, es decir, la Ley en cuanto está connotando la misma imagen del cordero, sobre el que se preceptúa no «romper ni un hueso», la que sirve y es el elemento *sensible* básico para la constitución de un «tipo». De aquí el que San Juan pueda interpretar este pasaje en sentido «típico», cuyo «antitipo» tiene realización en el caso concreto de Cristo muerto.

Y a esto lleva la *Divino afflante Spiritu*, donde se dice que el sentido típico se constituye por las cosas «*dichas* o hechas» («*dicta* vel facta») en el AT. [31] Y las cosas «*dichas*», según Pío XII, existen también como «tipos» en el AT.

Sin embargo, no siempre estas analogías puestas de relieve en algunos pasajes constituyen, sin más, base segura de un sentido «típico». Pueden no pasar de ser simples ilustraciones comparativas, «adaptaciones», o procedimientos más o menos rabínicos. La vía científica de investigación será la que habrá de valorarlo en cada caso.

c) ORDENACIÓN DIVINA.—Para que el «tipo» se constituya bíblicamente, no basta que *exista* una realidad *base*, ni una *semejanza* muy oportuna para significar otra realidad futura. Hasta aquí no se pasó de la mera *posibilidad*. Lo que constituye efectivamente el «tipo» es que Dios libremente elige esa realidad y la *ordena* sobrenatural y bíblicamente a significar un «antitipo».

Como la ordenación es de Dios, y el hagiógrafo al escribir no intenta más que el sentido literal *directo*, no tiene por qué saber si Dios ordena el término de su sentido literal a significar

[31] EB n.562.

otra cosa o no; no tiene por qué saber si Dios constituye el término de su intento humano en «tipo» bíblico de otra realidad mesiánica. Si lo sabe, Dios ha de revelárselo. Y, revelado o no, queda, sin embargo, constituido sentido *bíblico*, como enseña Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* [32].

Constitución bíblica del «sentido típico»

Sabidas las condiciones que se requieren para que se pueda constituir un «sentido *típico*» bíblico, hace falta ver el modo de su realización bíblica. Se va a exponer en varios apartados.

1) El sentido «típico» es genuinamente bíblico.—Este es el concepto de la tradición católica y el concepto enseñado por el magisterio eclesiástico. Los mismos autores neotestamentarios parecen sugerir el que los «tipos» del AT son bíblicos. Así se lee: «Lo digo para que se *cumpla la Escritura:* El que come mi pan levantó contra mí su calcañal» (Jn 13,18). Y es una conclusión que se impone. Porque, si *no se requiriese* la *inspiración bíblica* para que un escrito se constituyese *bíblico*, entonces una de dos: o todos los escritos profanos podían tener el mismo valor bíblico que los contenidos en la Biblia, por lo menos los de temas equivalentes, o no se vería razón para dar una dignidad bíblica especial a estos libros por el hecho de estar *inspirados*. Aparte que la Iglesia determina los libros inspirados, y *por ello* reclama para los mismos «la dignidad de la divina palabra» (Pío XII).

Esta conclusión que se impone es igualmente enseñada por la Iglesia.

La Pontificia Comisión Bíblica, en su *Lettera all'Episcopato Italiano*, de 1941, dice a este propósito:

> «Si es proposición de fe el tener por principio fundamental que *la Sagrada Escritura contiene*, además del sentido literal, *un sentido espiritual o típico*...
>
> ... (pero) el sentido que resulta aun de las acomodaciones más felices, cuando no está comprobado como se ha dicho arriba, no se puede decir *verdadera y estrictamente sentido de la Biblia ni que fue inspirado por Dios al hagiógrafo*» [33].

Por tanto, según la enseñanza de la Pontificia Comisión Bíblica, cuando está científicamente comprobado por los medios que se indican que en la Sagrada Escritura, concretamente en el AT, como se ve en su contexto, hay constituidos «tipos», entonces hay que sostener estas dos conclusiones íntimamente unidas acerca del sentido *típico:*

a) que es «verdadera y estrictamente *sentido* de la Biblia»;

[32] EB n.562.

[33] EB n.539.

b) que «fue *inspirado* por Dios *al hagiógrafo*».

El «sentido *típico*», pues, es *verdadero sentido bíblico*, y lo es precisamente *porque Dios lo ha inspirado al hagiógrafo*.

Por eso, aunque los «tipos» hayan tenido [34] una ordenación divina extrabíblicamente en su fase histórica, v.gr., Adán, necesitan estar consignados *inspiradamente en la Biblia* para ser *bíblicos*.

Por eso no es exacto lo que escribe un autor [35] a este propósito:

> «Esto dice la Comisión que es de fe. Pero no es ningún absurdo admitir esto y afirmar que los tipos tienen sentido de tales por divina *ordenación extrabíblica*. En esto no ha pensado la Comisión, y por esto se ha expresado en manera que parece excluirlo» (a.c., p.175).

¿Por qué suponer que la Pontificia Comisión Bíblica no ha calculado ni pensado sus enseñanzas ni la exacta expresión de las mismas? En todo caso, diciendo que «Dios lo ha inspirado al hagiógrafo», ciertamente no quiere decir que Dios no lo haya inspirado al hagiógrafo, o, lo que es lo mismo, rechaza afirmar que los «tipos tienen sentido de tales por divina ordenación extrabíblica» (a.c., p.175) solamente o que hayan sido vinculados por Dios «al margen del hagiógrafo viejotestamentario» (a.c., p.173) [36].

Además, cabe preguntarse si, en el plan bíblico de Dios, cabe un genuino sentido bíblico al margen del intento de su expresión por medio de la Biblia, y, en consecuencia, de la *inspiración*. Sea un ejemplo.

Se lee en San Lucas: «En aquellos días, María fue con presteza a la montaña, a una ciudad de Judá» (Lc 1,39). Es la escena de la visitación. Ante este pasaje se pregunta uno: ¿Está acaso *bíblicamente* expresado en él el misterio, v.gr., de la inmaculada concepción de María? Seguramente que no. Y, sin embargo, está en este pasaje: *a)* narrado el nombre de María, que está por la persona; y *b)* la persona de la Virgen tiene realizada vitalmente en ella el misterio de su inmaculada concepción. Y, no obstante, aquí no está intentado expresarse bíblicamente este misterio.

Por tanto, si la Virgen María tiene más íntimamente vinculado a ella misma este misterio que lo está la simple ordenación *típica* que Dios hace de los hechos en el AT y no por ello este misterio de la inmaculada concepción está bíblicamente

[34] EB n.34.

[35] S. Muñoz Iglesias, *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejotestamentario*, en *Est. Bib.* (1953).

[36] M. de Tuya, *El sentido típico del AT es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*, en *La Ciencia Tomista* (1953) p.655.

consignado en este pasaje, se ve ya que no basta, *para que un hecho se considere bíblicamente constituido*, la sola vinculación física con la persona o hecho que *narra la Escritura*, sino que hace falta, además, *una ordenación o intención a que se comunique por la misma.*

Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* enseña igualmente que el sentido «típico» es sentido bíblico «genuino». Dice así:

> «No se excluye *de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual* (típico). Porque las cosas *dichas* o *hechas* en el Viejo Testamento de tal manera fueron sapientísimamente *ordenadas y dispuestas por Dios*, que las pasadas significaran anticipadamente las que en el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo cual el intérprete, así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras que el hagiógrafo intentara y expresara, *así también el espiritual, mientras conste legítimamente que fue dado por Dios*, ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual.
>
> Así, pues, este sentido espiritual, *intentado y ordenado por el mismo Dios*, descúbranlo y propónganlo los exegetas católicos *con aquella diligencia que la dignidad de la divina palabra reclama;* mas tengan religiosa cautela en no proponer como sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios», aunque discretamente usados podrán ser útiles en la predicación...
>
> «Ni tampoco aquella *palabra de Dios*... necesita de afeites o de acomodación humana para mover y sacudir los ánimos, porque las mismas *sagradas páginas, redactadas bajo la inspiración divina*, tienen por sí mismas *abundante sentido genuino*...» [37]

Y todo esto es el apartado dedicado en la encíclica de Pío XII al «sentido *típico*».

Objetando sobre este claro pasaje de Pío XII, escribe el canónigo Coppens:

> «La encíclica distingue los *dicta* y los *facta*... Sin embargo, el término que usa la encíclica, *dicta*, está falto de precisión. Si la encíclica apunta realmente al texto sagrado, se debería haber expresado con mayor claridad; p.ej., como sigue: 'Quae enim in Vetere Testamento divinitus scripta vel facta sunt'» [38].

Sin duda que la encíclica se pudo haber expresado de otra manera, incluso matizando más. Acaso lo hace para englobar ambas cosas. Pero, en todo caso, la encíclica está hablando de los «tipos» en cuanto están *consignados en la Escritura*. Y precisamente se ve esto por el mismo contexto de ella:

a) Pues comienza diciendo el párrafo: «*No se excluye de la Sagrada Escritura* todo *sentido espiritual*. Porque las cosas

[37] EB n.562.

[38] *Les harmonies de deux Testaments* (1949) p.83; cf. en el mismo sentido S. MUÑOZ IGLESIAS, a.c., p.173.

dichas o hechas en el Viejo Testamento...» Se está, pues, hablando de los «tipos» en cuanto *bíblicos.*

b) Estos «tipos»—«quae enim in Vetere Testamento dicta vel facta sunt»—dice el papa que han de ser investigados con la diligencia que «la dignidad de la *divina palabra reclama».* Son, por tanto, los «tipos» en cuanto son *palabra de Dios,* en cuanto son *bíblicos,* pues la *inspiración bíblica* es, en el lenguaje tradicional y del magisterio, la que constituye en la Biblia «la palabra de Dios». Precisamente el concilio Vaticano II dice a este propósito:

> «Las Sagradas Escrituras contienen la *palabra de Dios,* y *por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios»* [39].

c) Y *éste* y no otro sentido traslaticio es—como dice la encíclica—el que es «sentido *genuino* de la Sagrada Escritura». Si es sentido *genuino* de la Sagrada Escritura, lo es en cuanto es *bíblico* e *inspirado.*

Según, pues, la enseñanza de la Iglesia, el «sentido *típico»*
a) «es sentido *genuino* de la Escritura» (Pío XII);
b) «es *estrictamente* sentido de la Biblia» (P. C. B.);
c) «las Escrituras..., *por ser inspiradas,* son *palabra de Dios»* (Concilio Vaticano II);
d) «y fue *inspirado* por Dios *al hagiógrafo»* (P. C. B.).

2) El «sentido típico», de suyo, es desconocido por el hagiógrafo.—No hay duda que Dios lo puede revelar a la hora misma de su constitución al hagiógrafo. Pero sí cabe el que el hagiógrafo no haya tenido conocimiento del mismo. Y esta posibilidad se ve por razón de la *naturaleza* misma del sentido «típico». A diferencia del sentido literal *directo,* en el cual el hagiógrafo ha de conocer *explícitamente* lo que formalmente intenta, el sentido «típico» tiene su *fundamento en las cosas—res,* término—del sentido literal *directo.* Es el *término* de su conocimiento lo que es *ordenado por Dios* a significar un «antitipo». Así, la *posibilidad* de este desconocimiento—total o parcial, ya que está en función de la revelación que Dios le haga—es:

a) La doctrina comúnmente admitida.

b) Las mismas palabras de la encíclica *Divino afflante Spiritu* suponen esta opinión. En el párrafo de la misma antes transcrito, la encíclica hace una contraposición muy fuerte entre el sentido *literal,* «que el hagiógrafo intentara y expresara», y el *espiritual,* «mientras conste legítimamente que fue dado

[39] Const. dogm. *Dei verbum* c.6 n.24.

por Dios, ya que *solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual...*»; lo mismo que «este sentido espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios». La contraposición es sumamente acusada. Y este contraste tan fuerte va a ser recibido en un ambiente exegético en el que es doctrina ordinaria que el hagiógrafo pudo haber desconocido la constitución del sentido «típico». Aparte que, si lo hubiese conocido, seguramente que lo hubiese expresado o lo hubiese dejado traslucir en cierta medida.

Además, las palabras de la Pontificia Comisión Bíblica en las que se dice que el sentido «típico» fue «inspirado por Dios al hagiógrafo», no exigen el conocimiento del sentido «típico» por parte del hagiógrafo. Pues:

a) No es lo mismo *inspiración* (término que usa) y *revelación.* Y en el caso del hagiógrafo, para la constitución del sentido «típico», además de la inspiración, haría falta *revelación* de esa ordenación típica que Dios hacía.

b) Porque, siendo la doctrina ordinaria que puede ser desconocido por el hagiógrafo, siendo *sentido bíblico,* y, por lo tanto, *inspirado,* esta sola palabra, capaz de ambas interpretaciones, y preferentemente al no matizar más la interpretación ordinaria, el pensamiento de la Pontificia Comisión Bíblica no es enseñar que para estar inspirado el hagiógrafo hubiese éste tenido necesidad de haberlo conocido.

3) PROBLEMA TEOLÓGICO DE SU POSIBILIDAD.—De lo expuesto podría surgir un aparente problema sobre la misma posibilidad bíblica del sentido «típico» basada en el concepto mismo de inspiración.

El argumento principal que puede esgrimirse contra la posibilidad de armonizar los conceptos de inspiración bíblica y desconocimiento del sentido «típico» por parte del hagiógrafo es el basado en el concepto de la acción del *instrumento.* El instrumento actúa ejerciendo su propia acción. El hagiógrafo, como instrumento cognoscente, sólo puede actuar *conociendo.* Luego si, por hipótesis, no conoce o puede no conocer el sentido «típico»—como es doctrina ordinaria—, en cuanto no conoce, parecería que no es instrumento; luego la acción que resulte al margen de él no sería inspirada con inspiración bíblica.

Se piensa además por algún autor corroborar esto con las palabras de León XIII en la *Providentissimus Deus,* en la que dice que Dios inspiró al hagiógrafo para que dijese «*todo* y solamente *aquellas* cosas ('omnia eaque sola') que El ordena...» [40]

[40] EB n.110.

El sentido de este texto ya se expuso al hablar del «sentido pleno». El papa solamente habla del sentido literal *directo*, enseñando que Dios es el *autor de todo y sólo lo que El mandase escribir*, pues a este fin lo *inspiró todo;* por eso, y es lo que León XIII trata de enseñar, por ser Dios autor de todo lo que dice el hagiógrafo en su sentido literal *directo*, es por lo que no puede haber *error* en la Escritura del que pudiese ser responsable la sola acción humana del hagiógrafo.

Se prescinde aquí de exponer el pensamiento de algunos Padres, teólogos y exegetas sobre la posibilidad de ser el hagiógrafo instrumento verdadero en manos de Dios y desconocedor de parte de su intento. Se remite para este punto a la exposición hecha en otra parte [41]. Aquí se va a exponer la posibilidad teológica de este problema, remitiendo igualmente a la exposición complementaria que se hace de la misma dificultad al hablar más arriba de la posibilidad del «sentido pleno».

a) *El aspecto unívoco de la inspiración bíblica.*—El concepto católico de *inspiración bíblica* en los dos casos de los que la Iglesia habló—sentidos «literal» y «típico»—exigen un concepto *unívoco*, en el sentido de que han de concurrir a la obra la «causa principal» y la «causa instrumental»; Dios y el hagiógrafo. Cuando se habla de un contenido *bíblico*, se entiende que es palabra de Dios *inspirada*. Un contenido bíblico no inspirado está al margen del sentir y del espíritu del concepto católico de la Escritura. Así, dice el concilio Vaticano II: «Las Sagradas Escrituras contienen la *palabra de Dios*, y, *por ser inspiradas*, son en *verdad la palabra de Dios*» [42].

Por eso, *todo sentido bíblico*, si ha de ser *genuinamente bíblico*, ha de estar afectado por este concepto *unívoco* de la inspiración: conjunción de Dios y el hagiógrafo en la obra. Y esta conjunción existe en el «sentido *típico*», pues «Dios lo ha *inspirado al hagiógrafo*» (P. C. B.).

Pero también se ve que, aun siendo exigencia conservar ese concepto *unívoco* de la inspiración, no se requiere este mismo concepto de *univocidad* por lo que se refiere a la *comprensión* que del conocimiento de lo que se dice en el texto sagrado haya de tener el hagiógrafo. Tal sucede con el sentido «típico», que, siendo inspirado, es posiblemente desconocido por el hagiógrafo; desconocimiento entrañado, como se ha visto, en la misma naturaleza, salvo excepcional revelación, del «sentido *típico*».

[41] M. DE TUYA, *El sentido típico del AT es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*, en *La Ciencia Tomista* (1953) p.633-652.
[42] Const. dogm. *Dei verbum* c.6 n.24.

b) *La posibilidad de la instrumentalidad del hagiógrafo con desconocimiento del «sentido típico»*.—La *posibilidad* de una acción instrumental, en parte desconocida por el hagiógrafo, está fundamentalmente radicada en la superioridad necesaria que toda causa principal tiene en el ejercicio de su actividad instrumental sobre la simple «forma» del instrumento, máxime si esta causa principal es increada y si su actividad es ejercida en el orden sobrenatural.

1. Todo instrumento tiene una «forma» propia, con la que actúa. Cada ser tiene su naturaleza y «forma» propia, conforme a la cual puede actuar. Pero lo que aquí interesa destacar es que el instrumento no es una *mera ocasión* para que la causa principal actúe, ni un mero ser *pasivo* sin actividad alguna. Si así fuera, los instrumentos no actuaban, y, por tanto, no serían utilizados para lograr por medio de ellos un fin, ya que, por hipótesis, nada se podría lograr por su medio.

El pincel en manos del artista no es una mera *ocasión* para que él pinte. Pinta *con él;* de lo contrario, el cuadro no puede realizarse [43]. Por eso dice Santo Tomás: «El mismo efecto se atribuye todo él al instrumento, y todo él también al agente principal» [44].

2. Pero si el instrumento tiene una actividad, ésta no puede ejercerse sino en cuanto es movido y actuado por la causa principal. Esta: *a)* lo pone en movimiento; *b)* eleva transitoriamente su actividad potencial o indiferente; *c)* produce el efecto «instrumental». El pintor hace que los colores del cuadro se extiendan en tal dirección, y con tal intensidad son combinados, que de una serie de colores muertos se logra la organización, vitalmente artística, de un cuadro [45].

3. Si esta actividad la ejerce en el instrumento una causa *creada*, ésta, aun confiriéndole las posibilidades—*vis instrumentalis*—que la simple forma del instrumento no tiene, queda, no obstante, en su actuación dentro de los límites naturales que le impone la «forma» del instrumento.

4. La limitación que el instrumento impone a la causa *creada*, encerrándola en sus límites, puede ser superada por la causa increada, saliendo de sus imposiciones de limitación. Las posibilidades del instrumento en las manos de Dios no quedan condicionadas por la «forma» limitada del mismo. Pero el instrumento en las manos de Dios es siempre *verdadero instrumento*, aunque con las elevaciones y proyecciones que El le confiera. Si el instrumento, en función de una causa creada, es *verdadero instrumento* en su actuación, este concepto de verdadera instru-

[43] I q.45 a.5. [44] *Cont. Gent.* 3,70. [45] III q.62 a.4.

mentalidad, fundamentalmente, no se altera al ponerse un instrumento en función de la actividad de Dios. En ambos casos se rebasan las posibilidades de la exclusiva actividad de la «forma» del instrumento que se utilice. «Nihil prohibet—dice Santo Tomás—causam instrumentalem producere potiorem effectum»[46] (et) «ultra suam speciem»[47].

Que el instrumento en las manos de Dios, incluso para producir obras «ultra suam speciem», sea *verdadero instrumento,* esto es algo que en el tomismo no puede negarse.

Para Santo Tomás, los sacramentos *causan* la gracia físicamente. Son *instrumentos* «separados» de la humanidad de Cristo, así como ésta es «instrumentum coniunctum divinitatis», por lo que también *causa instrumental* y *físicamente* todas las gracias sobrenaturales. Por otra parte, la desproporción, absolutamente hablando, entre la «materia» y la «forma» del sacramento y el efecto sobrenatural que produce es evidente. Y, sin embargo, los sacramentos son *verdaderos instrumentos físicos* de la gracia para Santo Tomás. Salvan su concepto de tales—lo da el análisis de esta enseñanza de Santo Tomás—, porque contribuyen de *alguna manera* al efecto de la causa principal. Así, el bautismo, al lavar el cuerpo, es elevado a lavar el alma, infundiéndole la gracia. La «materia» y «forma» del bautismo *contribuyeron* no sólo como una ocasión o «conditio sine qua non», sino de una manera *real,* a su utilización por la causa principal para producir un efecto sobrenatural.

En qué consista esta contribución del instrumento a la causa principal para que aquél se constituya como tal, es cuestión discutida entre los teólogos. Se citan algunos más representativos.

Para Suárez, no se requiere propia operación en el instrumento para que sea asumido por la causa principal[48] y sea verdadero instrumento.

El Ferrariense[49], Nazario[50] y Diego Alvarez[51] requieren en el instrumento una acción propia distinta de aquella que le es comunicada por el agente superior.

Para Cayetano[52], Báñez[53] y Juan de Santo Tomás[54] se requiere una acción propia en el instrumento respecto del agente principal, pero no hace falta un *término* realmente distinto,

46 III q.79 a.2 ad 3.
47 III q.77 a.3 ad 3.
48 T.1 p.3.ae disp.31 sect.9.
49 *Cont. gent.* c.2,21, sobre la sexta razón de Santo Tomás.
50 P.1.ae q.45 a.5 controv.2.
51 P.3.ae disp.66.
52 P.1.ae q.45 a.5.
53 P.1.ae q.45 a.5 concl.4.
54 *Cursus philosophicus,* «Philosophia Nat.», p.1. q.26 a.2.

sino que basta que en el mismo efecto o término corresponda algo a la moción de la causa principal y algo a la propia virtud —«forma»—del instrumento.

Si el *modo* de esta cooperación de la causa instrumental con la causa principal puede ser controvertido, lo que resulta cierto es que el instrumento en las manos de Dios, concurriendo de *alguna manera* al efecto de la causa principal, es *verdadero instrumento* para todos estos efectos total y «específicamente» excedentes a la propia «forma» del instrumento, como son los efectos sobrenaturales y las mismas posibilidades excedentes que en el orden natural puedan conferirle las *causas creadas.*

5. Si para Santo Tomás esta posibilidad es una realidad, se ve ya que el *caso del hagiógrafo,* aunque sea instrumento *cognoscente,* no puede implicar ninguna dificultad especial para que sea con su actividad, en las manos de Dios, verdadero instrumento para la realización de una obra sobrenatural de tipo cognoscitivo, aunque excedente para él en su total comprensión, pues todo ello no es más que un caso particular de la metafísica de todo instrumento, en función aquí de la actividad de la causa increada.

Si los sacramentos—el signo sensible—es *verdadero instrumento* en las manos de Dios para la producción de un efecto totalmente trascendente a las posibilidades naturales de la simple «forma» del instrumento, v.gr., el agua del bautismo para la infusión de la gracia, lo que es causar un efecto instrumentalmente *ultra suam speciem, fundamentalmente* es el mismo caso del hagiógrafo, que conoce solamente *parte* de lo que Dios se propone «producir», manifestar, consignar en la Escritura. Pues en este caso, Dios utiliza de él alguna colaboración, algún concurso—el sentido literal—, para prolongar su acción, tomándolo así como *verdadero instrumento* y hacer que el efecto alcance proporciones que no pueden quedar medidas ni recortadas por la simple comprensión del hagiógrafo-instrumento. Como no quedan recortadas las posibilidades de la colación de la gracia por la limitación material del signo sensible del sacramento.

El efecto a producirse no está en función exclusiva del instrumento, sino de la causa principal. «La acción propiamente no se atribuye al instrumento, sino *al agente principal,* como una edificación se (atribuye) al edificador, no a los instrumentos» [55]. Lo mismo dice Santo Tomás al hablar de la colación de la gracia: «Por lo que el efecto no se asimila al instrumento,

[55] I-II q.16 a.1.

sino al agente principal; como el lecho no se asimila a la sierra, sino al arte, *que está en la mente del artífice*» [56].

Es así como cobra todo realismo aquella expresión de Santo Tomás cuando dice al hablar de «Si los profetas conocen siempre lo que profetizan»: «La mente del profeta es movida por el Espíritu Santo como *instrumento deficiente* respecto del agente principal», por lo que «incluso los profetas verdaderos» (ya que afecta también a los que son movidos sobrenaturalmente por el «instinctus propheticus», del que Santo Tomás habló en el mismo artículo) no conocen todo lo que intenta el Espíritu Santo con sus visiones, o palabras, o hechos [57].

Hablando de la *posibilidad* del sentido bíblico «típico», lo que se intenta destacar es lo siguiente: puesto que es sentido bíblico el que va a ser constituido por Dios, utilizando para ello un instrumento cognoscitivo—el hagiógrafo—, repugnaría que el hagiógrafo no ejerciese su función cognoscitiva de *alguna manera*. Pero esta función cognoscitiva no falta en él. El hagiógrafo pone una acción previa suya cognoscitiva, que da bíblicamente el sentido «literal» *directo*. Y esta misma función cognoscitiva es utilizada por Dios para ordenar ese término de su conocimiento—*res*—a que tenga una significación bíblica neotestamentaria: «sentido típico».

4) El modo inspirativo del «sentido típico».—Teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto, la inspiración bíblica del sentido «típico» debe realizarse de la siguiente manera:

1. El hagiógrafo conoce *formalmente* el sentido «literal».
2. En este concepto *formal* conoce *materialmente* el fundamento del «tipo» a constituirse, ya que el término del conocimiento formal—*res*—es el fundamento de la ordenación típica con identidad material.
3. Dios ordena ese concepto *vital* de la mente del hagiógrafo a significar un «antitipo», pues no basta para que sea bíblico la simple ordenación típica por parte de Dios de la realidad extrabíblica en su momento histórico.

En el AT, muchas realidades históricas «habían sido instituidas en orden a significar algo futuro», como dice el concilio de Trento [58]. Pero no basta para la constitución *bíblica* del sentido *típico* la narración bíblica de un hecho en su momento histórico, sino que ha de ser ordenada esta intención bíblica a manifestarse por la misma Escritura. Así, p.ej., cuando se narra que «vinieron su madre (María)... y desde fuera la man-

[56] III q.62 a.1.
[57] II-II q.173 a.4.
[58] EB n.34.

daron llamar» (Mc 3,31), nadie dirá que, por citarse aquí a la madre de Cristo, se intenta exponer el misterio de su inmaculada concepción; y, sin embargo, en su persona—que se cita—está realizado vitalmente en ella dicho misterio.

Por tanto, si la Virgen María tiene más íntimamente vinculado a ella misma este misterio que lo está la simple ordenación *típica* que Dios hace de los hechos en el AT en su momento histórico, y no por ello este misterio de la inmaculada concepción está *bíblicamente* consignado en este pasaje, se ve ya que no basta, para que un hecho se considere bíblicamente constituido, la sola vinculación física con la persona o hecho que narra la Escritura, sino que hace falta además una *ordenación o intención a* que se comunique por ella.

4. Dios llega al «tipo», lo *ordena*, lo constituye bíblicamente, por la *inspiración*, a través de la inspiración del sentido «literal», ya que la acción inspiradora de Dios, al caer directamente sobre el sentido literal, cae sobre la *res* del mismo, cuya acción se *prolonga* a ordenar esa misma *res* a una *nueva significación*.

Si el hagiógrafo juzga inspiradamente el «sentido *literal*», que es precisamente «lo que Dios quiere» y «como El lo quiere», se sigue por ello que juzga materialmente ese término del «sentido *literal*» precisamente *como Dios quiere;* y como Dios quiere *ordenar* ese término o *res* a un significado *típico*, al caer la inspiración bíblica sobre el término del «sentido *literal*», lo inspira como término del «sentido *literal*»; pero el hagiógrafo al mismo tiempo, por juzgarlo «como Dios quiere», lo juzga, implícitamente, con esa *ordenación* que Dios le da a tener una significación «típica».

5. Así el conocimiento *formal* que el hagiógrafo tiene del sentido *literal* es esa actividad parcial-cognoscitiva requerida para que el instrumento cognoscitivo *concurra* con la «causa principal»—Dios—a fin de que éste lo utilice como «instrumento» para una acción suya que rebasa las posibilidades de comprensión del hagiógrafo, sin dejar por ello, como se ha visto, de ser *verdadero instrumento*.

6) Y es así como resulta que el «tipo» fue «inspirado por Dios al hagiógrafo» y cómo por ello es «verdadera y estrictamente sentido de la Biblia», como dice la Pontificia Comisión Bíblica.

Extensión del «sentido típico»

Históricamente se presentan dos posiciones extremas:

a) *Figuristas.*—En los siglos XVI y XVII, varios autores, sobre todo protestantes, siguiendo a Orígenes, sostuvieron la universalidad bíblica del «sentido típico»; por eso fueron llamados «figuristas». Así el protestante Juan Koch, latinizado en el conocido Cocceius, y el jansenista Juan B. de Etemère. Pretendían basarse en San Pablo cuando habla de Israel en el desierto y se dice en la Vulgata: «Haec autem *omnia* in figura contingebant illis» (1 Cor 10,11): «Todas estas cosas les sucedían a ellos figurativamente». Pero es críticamente discutido si la palabra «todas» *(pánta)* pertenece al texto original griego [59]. Ellos hacían hincapié en la palabra «todas». Pero, aunque sea original, el contexto hace ver que no se refiere a «todas» las cosas de la Escritura, sino solamente a unas cuantas que él acaba de citar. Por eso, *sólo* «todas estas cosas...» son las que dice San Pablo en concreto que tenían un valor figurativo.

Ni tampoco puede deducirse esto de la sentencia de algunos Padres cuando dicen que el NT «está impreso en las viejas Letras» [60] o se expresan en términos equivalentes [61]. San Agustín dice que «en el AT se oculta el Nuevo y en el NT se manifiesta el Viejo» [62]. Estas expresiones son muy vagas, y lo mismo pueden referirse al sentido «típico» que al «pleno», o al «espíritu» de ellos, o al sentido profético, o a todos o varios a la vez; ni de que el AT pueda ser «tipo» global del NT se sigue que cada pasaje del AT lo sea «típicamente» del Nuevo.

Como contraprueba está que muchas cosas manifiestamente no tienen «sentido típico»; p.ej., los preceptos del decálogo.

Y a esto se une las conclusiones ridículas a que llevaría esta posición. ¿Qué significarían «típicamente», v.gr., los asnos de Saúl (1 Sam 9,3-20) o los camellos de Eliezer (Gén 24,10)?

b) *Antifiguristas.*—Como reacción se produjo la tendencia opuesta: no hay más «tipos» bíblicos que los que son explicados o descubiertos por los hagiógrafos neotestamentarios.

Así, escribe L. Delporte: «Es preciso reconocer que será extremadamente difícil descubrir 'tipos' que no sean mencionados como tales en la Escritura» [63].

Pero esta posición no es evidente. Parte de un principio gratuito. La «tipología» bíblica no es más que un efecto de la

59 Nestlé, *NT graece et latine*, apar. crít. 1 Cor 10,11.
60 Clemente A.: MG 8,321.
61 Orígenes: MG 13,816.
62 ML 40,315.
63 Citado por Höpfl-Gut en su *Intr. gen. in S. Script.* (1940) p.463 nt.3.

synkatábasis de pedagogía divina en la revelación. Los hagiógrafos descubrieron y utilizaron los «tipos» que se les presentaron por razón del sesgo de sus trabajos. Pero no tuvieron por qué agotar el descubrimiento «tipológico», como no agotaron la transmisión *explícita* de la revelación en sus obras.

A esto se une que esta posición va contra la práctica exegética de los Padres, los cuales en sus exposiciones utilizan otros muchos «tipos» que no son transmitidos por los hagiógrafos neotestamentarios.

Posición intermedia: criterios para discernir los «tipos»

Por las razones dichas, ambas posiciones son extremistas. No sólo hay los «tipos» citados por los hagiógrafos, sino que hay otros que pueden ser descubiertos. León XIII, en la encíclica *Providentissimus Deus*, dice sobre esto: «La Iglesia, en efecto, ha recibido de los apóstoles *este método de interpretación* y lo ha aprobado con su ejemplo, como se ve en la liturgia» [64]. La Pontificia Comisión Bíblica sintetiza los *criterios válidos*, diciendo:

a) «El sentido espiritual o «típico»,
b) además de fundarse sobre el sentido literal,
c) debe probarse:
1) sea por el uso de Nuestro Señor,
2) de los apóstoles o escritores inspirados,
3) por el uso tradicional de los Santos Padres
4) y de la Iglesia,
5) especialmente de la liturgia sagrada, porque *lex orandi, lex credendi*» [65].

La primera condición, pues, que se exige para que pueda haber, o seriamente sospecharse, la existencia de tipología es que esté fundado sobre el «sentido *literal*». Si éste no está bien precisado, no se puede saber si hay o puede haber «sentido *típico*», ya que el *término* del «sentido *literal*» es el *fundamento* de la ordenación del «sentido típico».

A esto puede unirse que el «sentido *típico*» no va a estar en abierta divergencia u oposición con el literal. Tal es la incongruencia alegorista del comentario de San Gregorio Magno sobre un pasaje de San Juan [66].

Resucitado Cristo, vieron el sepulcro, primero Juan, que no entra, esperando a Pedro, con el que ingresa. San Gregorio Magno comenta alegóricamente, pero de forma violenta, este

[64] EB n.97.
[65] EB n.539; cf. EB n.562.
[66] ML 76,1174-1181.

pasaje, diciendo que Juan significa la sinagoga, que no quiso creer en el muerto, mientras Pedro designa la Iglesia. Pero es el mismo evangelio el que dice que Juan «entró también..., y vio y *creyó*» (Jn 20,8).

Precisado el «sentido *literal*», cuando se trata de «tipos» no presentados por los hagiógrafos neotestamentarios, sino que pretenden descubrirse, entonces se han de «probar»:

«Por el uso tradicional de los Santos Padres» sobre todo, dice León XIII [67] y recoge luego Benedicto XV en la *Spiritus Paraclitus* [68], «si se apoyan en gran número de autoridades». Es el testimonio de los Padres como testigos de la fe y de la tradición, que es criterio de interpretación exegética.

«Y de la Iglesia». Naturalmente, si el uso que hace la Iglesia de la tipología lo realiza no como simple acomodación alegórica, sino que su uso tiene verdadero valor de interpretación y enseñanza, entonces es cuando entra en juego su magisterio, y conforme al mismo—según su grado—, así será el valor de interpretación o enseñanza que dé al mismo.

«Especialmente de la liturgia sagrada, porque *lex credendi, lex orandi*». La liturgia es una forma valiosísima de enseñar cuando se ve que en ello hay intento de auténtica valoración, ya que la liturgia no es sólo una forma de orar a Dios, sino que es el culto oficial de la Iglesia a Dios. Por tanto, el marco de una posible interpretación es sumamente valioso.

Sin embargo, «no cualquier aplicación litúrgica se ha de retener, por lo mismo, como tipológica, sino sólo la que revista estas dos condiciones, sabiamente establecidas por el Santo Padre Pío XII: que aquella aplicación pertenezca a la «liturgia antiquísima» y, además, que se le pueda «aplicar el conocido principio *la norma de orar es norma de creer*» [69]. Las demás aplicaciones no se deben, por tanto, tener por tipológicas, sino simplemente como *acomodaticias*. Ahora bien, los dos criterios indicados parecen verificarse en las oraciones antiquísimas del canon de la misa; p.ej., en la de después de la consagración («Supra quae propitio ac sereno vultu...»), donde *las ofrendas de Abel, el sacrificio de Abrahán y el de Melquisedec* son colocados al lado del sacrificio eucarístico, evidentemente como figuras tipológicas del mismo» [70].

Pero, supuesta la existencia de otros «tipos» aparte de los «tipos» ciertos, *probablemente* se puedan admitir sentidos «típi-

[67] EB n.97.
[68] EB n.499.
[69] EB n.561.
[70] Perrella, o.c., p.322.

cos» cuando hay una analogía muy acusada entre personas o cosas de ambos Testamentos. Como «tipos» *probables:*

a) Por parecer que están implícitamente *insinuados* por los hagiógrafos:

tierra = cielo (Mt 5,5(4);
pacto del Sinaí = pacto mesiánico (Mt 26,28);
circuncisión = bautismo (Col 2,11ss);
templo = comunión de los santos (Ef 2,21ss);
monte Sión y Jerusalén = bienaventuranza celeste (Heb 12,22);
árbol de la vida = Eucaristía (Ap 2,7).

b) Por acusarse *analogía:*

José vendido por sus hermanos (Gén 37,28) = Cristo vendido por Judas por treinta monedas;
Josué, jefe del pueblo elegido = Cristo, Salvador del mundo;
victoria de David sobre Goliat = victoria de Cristo sobre el diablo;
acaso la reina Ester y su libre acceso al rey (Est 15, 4-19) = María, adornada con el privilegio de la inmaculada y la «plenitud» de gracia [71].

Sin embargo, probablemente, una vez descubierto un «sentido *típico*», se puedan interpretar también tipológicamente —no sólo por *acomodación* alegórica— algunos rasgos o matices concretos del «tipo» descubierto, y no limitarlo sólo al rasgo fundamental.

«La exegesis tipológica aparecerá tanto más justificada cuanto más naturalmente se inserte en la evolución general de la historia y del pensamiento de Israel hacia Cristo y el cristianismo... En su libro *La lectura cristiana de la Biblia*, el P. Charlier ha valorizado este principio de interpretación tipológica: 'El valor típico de un dato del AT no queda asegurado más que si está vinculado, sobre el plan de la evolución histórica y en continuidad interna, al remate cristiano, del cual se adivina una prefiguración en aquél'» [72].

VALOR PROBATIVO DEL «SENTIDO TÍPICO»

De suyo, el valor probativo del «sentido *típico*» es definitivo. Siendo sentido bíblico, intentado por Dios, tiene todo el valor de lo que es «palabra de Dios»; tiene el mismo valor que el «sentido *literal*».

[71] HÖPFL-GUT, o.c., p.464.
[72] LEVIE, *La Bible, parole humain et message de Dieu*, ver. esp. (1964) p.350; CHARLIER, o c., ver. esp., p.330.

Pero el inconveniente de que no siempre tenga este valor no se debe a la naturaleza del mismo, sino a que puede no constar con entera certidumbre.

Para los apóstoles, que lo conocían con especial luz carismática, tenía la plenitud de su valoración. De ahí el que frecuentemente usen de él con valor probativo, v.gr., Gál 4,22ss, y el frecuente uso argumentativo que se hace de él en la epístola a los Hebreos [73]; aunque no siempre, puesto que a veces no pasa de tener en su uso un valor *acomodaticio* o de ilustración (1 Cor 9,9; cf. Dt 24,4; Rom 10,18; cf. Sal 19,5), simples «adaptaciones» o formas emparentadas con procedimientos rabínicos.

A esto se une que el «sentido *típico*» puede tener su intento prefigurativo con varias posibilidades, lo que contribuye aún más a su incertidumbre. Por eso dice Santo Tomás: «Si del sentido espiritual (típico) no se puede sacar argumento eficaz, esto no depende de la falta de autoridad, sino de la misma naturaleza de la semejanza» [74].

Por otra parte, como el «tipo» es menos claro que el «antitipo», al que ilustra, y como el «antitipo», más claro, se descubre bíblicamente por el «sentido *literal*», de hecho, la argumentación teológica se toma del «sentido *literal*», y el «típico» se trae para confirmar la doctrina. Escribe Santo Tomás en este sentido: «Nada se contiene bajo el sentido espiritual (típico) necesario a la fe que la Sagrada Escritura no lo haya manifestado en otra parte por el sentido literal» [75]. Por lo que concluye en esta hipótesis: «Sólo se puede sacar argumento del sentido literal» [76].

B I B L I O G R A F I A

AMSLER, S., *Prophétie et Typologie:* Rev. de Théol. et de Phil. (1953) 139-148; BLOCH, R., *Cahiers Sioniens* (1954); CHARLIER, C., *Méthode historique et lecture spirituelle des Écritures:* Bible et Vie Chrétienne 18 (1957) 7-26; COBB, J. B., *A Theological Typology:* Journ. Rel. 39 (1959) 183-195; CREMER, B. S., *Typologia* (1727); DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (1948); DENZINGER, H., *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* II (1857); DUBARLE, A.-M., *Le sens spirituel de l'Écriture:* Rev. des Sc. Phil. et Théol. 31 (1947) 41-72; EICHRODT, W., *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese? Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Munich, Kaiser, 1960); FOULKES, F., *The Acts of God. A Study of the Basis of Typology in the OT* (Londres, Tyndale Press, 1958); GLASSIUS, S., *Philologia Sacra* (1623); IBÁÑEZ ARANA, A., *La moderna exégesis espiritual:* Lumen 1 (1952) 193-237; MAILHIOT, M. D., *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel:* Rev. Thom. 59 (1959) 613-663; MARUCCHI, O., *Manuale di archeologia christiana* (1923); MI-

73 C. SPICQ, *L'herméneutique de l'épître aux Hébreux* (1952) I p.341-350.
74 *Quodl.* 7, a.14 ad 4.
75 I q.1 a.10 ad 1.
76 I q.1 a.10 ad 1.

CHAELIS, J. D., *Enwurf der Typischen Theologie* (1763); MILLER, A., *Zur Typologie des alten Testaments*, en *Bnd M.* (1952) 12-19; MUÑOZ IGLESIAS, S., *El sentido llamado típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario:* Est. Bíbl. (1953); POTTERIE, I. DE LA, *La vérité de la Saint Écriture et l'histoire du salut d'après la Constitution dogmatique «Dei Verbum»:* Nouv. Rev. Théol. (1966) 161-169; ROSCHINI, *Mariologia* I; SCAGLIA, S., *Manuel d'archéologie chrétienne* (1916); SPICQ, C., *L'herméneutique de l'épître aux Hébreux* (1952); THOLUCK, F. A. G., *Das AT in NT* (1839); TUYA, M. DE, *El sentido típico del AT es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia:* La Ciencia Tomista (1953) 633-652; VACCARI, A., *Auctor versuum de quatuor Scripturae sensibus,* en *Verb. Dom.* (1929); WILPERT, *Die Malerein der Katakomben* (1903); WOOLCOMBE, K. J., *Le sens de «type» chez les Pères,* en *La Vie Spirituelle,* suppl. 15-II (1951) p.84-100.

CAPITULO IV

b) Heurística

Heurística, del verbo griego *heurískein* = «encontrar», es la segunda parte de la hermenéutica o arte de interpretar, aquí la Sagrada Escritura, que tiene por finalidad «encontrar», mediante los procedimientos científicos convenientes, los diversos «sentidos» de la Biblia.

Estos procedimientos se dividen en dos grupos globales: *a)* interpretación por «investigación»; *b)* interpretación por «magisterio».

a) *Interpretación por «investigación»*

Se entiende esta *interpretación*, o *heurística*, por «investigación» científica, los diversos medios y procedimientos que usan los exegetas para encontrar, mediante su trabajo científico, los diversos «sentidos» de la Escritura. Es, pues, el simple trabajo humano que llega a una conclusión científica, pero por sola investigación y conclusión de ciencia humana.

Los elementos genéricos que se han de tener en cuenta para un trabajo exegético por este procedimiento de investigación son los siguientes:

1. **Crítica textual.**—Esta es casi una *conditio sine qua non* para proceder a la exegesis. El investigador lo primero que ha de hacer es saber si se halla en posesión del texto original, reconstruido conforme a la más depurada crítica, o si solamente se encuentra en presencia de un texto aproximado. Y en este caso ha de valorar si esa aproximación es *sustantiva* o solamente *accidental*, es decir, si las variantes que encuentra son de tal valor que le hacen dudar que tenga, en sustancia,

el texto original; o si, por el contrario, son tan accidentales, que está seguro de proceder a la exegesis de un texto que sustancialmente corresponde al original.

El estudio científico de códices y reglas de crítica textual se hace en la sección correspondiente de este libro, en donde debe propiamente ser tratada, y a ella se remite.

2. **Autor del libro.**—Una condición de gran utilidad para hacer la exegesis de un libro es conocer la biografía de su autor, sea por datos bíblicos o extrabíblicos: familia, medio ambiente en que vive y en el que se forma, tendencias, simpatías, su valía, su cultura, su profesión, etc.

Esto hará ver ya, en un primer contacto, el valor de su estilo literario; pues, aparte de valorarse con la simple lectura el tipo de estilo, permite, conocido su autor, saber si se han de dar a sus expresiones literarias un rigor de precisión estilística hasta apurar su intento conceptual en el detalle, o pueden ser formas literarias más o menos amplias. No es lo mismo un lenguaje poético, como el que usa el autor del libro de Job, que un estilo rústico, como el de Amós, de Jeremías, de Anatoth, o el elegante de Isaías.

El conocimiento de la biografía de su autor va a permitir también valorar matices o enfoques, reveladores de su estado de ánimo y, por lo tanto, permitir una más fácil comprensión en la exactitud y veracidad de su intento. Por eso no va a ser una narración del AT de tipo de «historia según las apariencias» igual que el evangelio hecho por el *historiador* y hombre culto San Lucas.

Este mismo conocimiento del autor, San Lucas, manifiesta el entronque histórico que tiene con San Pablo, lo que le hace tener, v.gr., una gran afinidad narrativa de la institución de la Eucaristía con la de San Pablo (1 Cor c.11), lo mismo que dar por tema de su evangelio la universalidad de la salvación, temática tan cara a San Pablo. Esto permitirá ver contactos y explicitaciones, por ser compañero del Apóstol de las Gentes.

El mismo hecho de saber ya el «fracaso» de su predicación (Is 6,9-10) pudo hacerle redactar a Isaías—es una de las interpretaciones—aquel paradójico vaticinio: «Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis...»

Por eso, salvada la rigurosa historicidad, se valorará mejor el evangelio de San Mateo, testigo presencial, que el mismo de San Marcos, discípulo de Pedro, cuya predicación, en parte, narra. Por lo que aparecen omitidas cosas elogiosas suyas y no omitidas otras menos elogiosas.

Y como común denominador de todo autor bíblico, y cuya idiosincrasia aparecerá siempre o muy frecuentemente en las versiones, v.gr., el evangelio actual de San Mateo es versión bastante material del original aramaico, es el ser composición de autores orientales. Esto les hace utilizar procedimientos psicológicos, diversas concepciones conceptuales, lingüísticas, retóricas—imágenes, hipérboles, antropomorfismos, hasta reflejo, en los primeros estadios literarios bíblicos, de una moral no tan perfecta como la cristiana—; en suma, todo un libro concebido y realizado conforme a una idiosincrasia oriental y correspondiente a etapas cronológicas, culturales y ambientales muy diversas.

3. **Ocasión y finalidad propuestas.**—*Ocasión.* Es la circunstancia que mueve al hagiógrafo a componer su obra. La importancia de conocer esto explicará y hará comprender mejor el propósito y estructura de la obra y pensamiento del autor. Alusiones y matices, conocida ésta, serán más perceptibles y mejor valorados. Las epístolas a los Tesalonicenses nacen de una falsa creencia surgida sobre la inminencia de la parusía. Parte de la primera epístola a los Corintios son consultas que le habían sido propuestas al Apóstol. Gálatas tendrá la vehemencia del celo apostólico, debido a los estragos que hacían en Galacia las infiltraciones «judaizantes».

Finalidad. Es el intento a lograrse con el escrito. De ahí que, conocida la *ocasión,* se valorará mejor la estructura del escrito en orden a lograrse la *finalidad* propuesta. Por el desconocimiento de este dato es por lo que no se percibe plenamente la valoración de varios salmos.

Esta finalidad se logra una veces por la atenta lectura y análisis de la obra. Así, el libro de Job es el planteamiento de por qué sufre el justo ante la preocupación ambiental, para aportar nuevos datos de revelación. Por el análisis estructural es perfectamente perceptible, v.gr., el intento de tesis de los libros de los Jueces, Samuel, Reyes y Crónicas. Lo mismo se ve en el evangelio de tesis de San Mateo y San Juan.

Otras veces la finalidad se sabe explícitamente. Tal son los dos evangelios citados. San Mateo lo escribe para hacer ver que Cristo es el «Hijo de David» (Mt 1,1), el «Cristo» (Mt 1,16). San Juan lo escribe «para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31). Igualmente sucede con el libro de los Proverbios (Prov 1,1-6) y el evangelio de San Lucas, cuyo propósito lo dicen en el «prólogo» (Lc 1,1-4).

A estas dos condiciones—*ocasión* y *finalidad*—se une la *condición de los lectores* a los que se *destina la obra*, y que explicará muchas cosas también en su estructura.

El libro de Job, con preocupaciones serias sobre el porqué sufre el justo, no se comprende bien que se componga en la época, v.gr., de Salomón, que es hora de paz y de triunfos. Supone esta preocupación en los lectores horas de desgracia.

El *destino* del evangelio de San Mateo a judíos explica el entrometerse a narrar prolijamente cuestiones sobre la Ley, lo mismo que la terrible censura sobre los fariseos (Mt c.23). En cambio, el de San Lucas, destinado a los fieles de la gentilidad, explica la omisión de parte de estos temas, lo mismo que el consignar la universalidad de la salvación y las parábolas de la misericordia, que tanto convenían a los gentiles.

4. **Condiciones ambientales del autor.**—El autor, como hijo de su tiempo y del medio ambiente en que vive, se expresa con la mentalidad correspondiente, y exige en los lectores —coetáneos—una comprensión proporcional. Mas esto, a siglos de distancia y medio ambiente y culturas distintas, es imprescindible volver, con un bagaje mental y cultural arqueológico proporcionado, para saber valorar los dichos de los autores sagrados en el momento histórico en que compusieron sus obras. Dos ejemplos tomados de las condiciones de geografía y ambiente lo hacen ver.

a) *De geografía.*—Los profetas y salmistas presentan los días mesiánicos con imágenes de luz y de agua. No es más que reflejo de su geografía. La *luz*, maravillosa e impresionante del Oriente, frente a la noche, que sólo se podía alejar con la lucerna o poco más, les presta una imagen valiosa de los días mesiánicos. La metáfora de los días luminosos del Mesías era el mejor marco para hablar de ellos.

Igualmente el *agua*. Palestina era región seca, con penuria de agua. El gran calor veraniego agosta todo. Donde aparecía agua, allí había un oasis y la fertilidad. Así serían los días del Mesías: días de fertilidad, de aguas abundantes, torrenciales. Se pedirá que se abran los cielos lloviendo toda fertilidad de dicha.

b) *De ambiente.*—Es necesario valorar los hechos en su momento histórico—exegesis histórica—, y no traducirlos con una mentalidad posterior o distinta.

Así, el caso de la hija de Jefté (Jue 11,29-39), que llora su «virginidad» a causa del voto que le hizo su padre, no puede de ninguna manera interpretarse, teniendo en cuenta las con-

diciones ambientales, de un «voto» de virginidad, sino que, pensando todas las jóvenes en el matrimonio, ya que la esterilidad era oprobio en Israel y la prole numerosa bendición de Yahvé, lloraba su «virginidad» porque no podría formar un hogar, ya que su padre la había ofrecido, según las condiciones del Oriente en torno, en ofrenda brutal de *sacrificio humano.*

5. **Elementos arqueológicos subsidiarios.**—Para la comprensión plena de un libro bíblico hace falta también una valoración del medio ambiente histórico en que se compone. Este exige el conocimiento de ese ambiente mediante todos los recursos arqueológicos de que pueda disponerse. De aquí la necesidad de una preparación cultural amplia y exacta de la historia del Oriente bíblico. Ella permitirá situar los acontecimientos, tantas veces narrados, en el cuadro propio, cobrando vida exacta a la luz de la historia del medio en que se escribe.

Pero la Biblia se escribe en épocas muy diversas, y en contactos, medios e infiltraciones de culturas muy distintas. Esto exige el conocerlas, para valorar bien la estructura ambiental en que se escribe el libro bíblico.

De aquí que el intérprete haya de conocer la historia del Oriente bíblico y las diversas culturas—prehistóricas, asirobabilónicas, egipcia, cananeas, filisteas, fenicias, etc., persas, helenística y romana—; estar al corriente de la literatura de estas culturas, junto con el recurso necesario a la filología de diversas lenguas orientales; de la etnología, papiros, epigrafía, excavaciones...; en una palabra, de la arqueología que ha de ilustrar los diversos elementos humanos que intervienen en el libro sagrado. Igualmente, es de importancia el conocimiento de la historia de las religiones, para ver la originalidad de la religión yahvística, y cómo, si se pudiese aceptar algún elemento religioso extraño, pero completamente purificado por el tamiz ortodoxo, no pasaría de tratarse de elementos comunes religiosos, encarnados en algunos elementos semejantes ambientales de tipo legal y cultual-litúrgico.

El avance verdaderamente gigantesco que tuvo la exegesis católica en estos últimos años se debe, en su gran parte, a la incorporación y aplicación de estos elementos al estudio de la misma.

6. **Lengua y estilo literario.**—Absolutamente imprescindible para la plena interpretación de los textos sagrados es el conocimiento de las lenguas—hebreo, arameo y griego—en que están escritos. Solamente con el conocimiento de la lengua

propia se pueden captar los matices y, con ellos, apurar el contenido del pensamiento del autor.

Cada lengua tiene su genio propio, que no verterá exhaustivamente una cuidada versión; al menos en el conjunto de un libro. De la necesidad del conocimiento de las lenguas bíblicas se dice en la *Divino afflante Spiritu:*

> El que, «descuidándolas, se cierre la puerta para los textos originales, no puede en modo alguno evitar la nota de ligereza y desidia. Porque al exegeta pertenece el andar como a caza, con sumo cuidado y veneración, aun de las cosas más mínimas que, bajo la inspiración del divino Espíritu, brotaron de la pluma del hagiógrafo, a fin de penetrar su mente con más profundidad y plenitud» [1].

Incluso se ha de notar que no sólo los libros del AT vertidos al griego, sino los mismos del AT compuestos en griego, como los del NT, tienen por autores a gentes judías, salvo alguno, pero donde también lo son las «fuentes» usadas, y cuyo genio se reflejará incluso en la versión o composición de las mismas.

De importancia grande es el recurso a los *lugares paralelos* y a la *filología comparada* cuando el sentido de algún vocablo es desconocido, oscuro o discutido. La comparación con el uso del mismo vocablo, si se da en otros pasajes, máxime del mismo autor, o el recurso a la semántica de lenguas afines, puede ser un subsidio de gran importancia para precisar el sentido de un vocablo oscuro o discutido. Las «etimologías» también pueden venir en ayuda filológica, por razón del sentido radical común, aunque la semántica evoluciona y se necesita saber precisar el sentido en un estadio semántico determinado; precisamente el que corresponda a la fecha de composición del libro sagrado.

Así, por ejemplo, el término *apolytrosis* = liberación, pasa en el vocabulario paulino con el sentido preciso de la redención hecha por Cristo; o el término de *presbyteros* = anciano, que pasa al vocabulario cristiano con el sentido estricto de sacerdote; o el vocablo *dikaíosis* = defensa o justificación forense, que se hace término estricto de la «justificación» causada por Cristo.

También las *primitivas versiones* prestan una importancia que, a veces, puede ser decisiva en la precisión de un vocablo. El conocimiento de la lengua original por el viejo traductor lo hace reflejar fácilmente el ambiente lingüístico originario; máxime si en el vocablo coinciden varias de estas versiones. Aunque este procedimiento de precisión lingüística se entronca

[1] EB n.558.

con el procedimiento que abajo se expone, de «paralelismo» verbal o real.

En este apartado se incluyen, como punto central, los *géneros literarios* usados por el autor. Antes se expusieron al hablar de los «sentidos» bíblicos. El «género literario» es el procedimiento literario que el autor utiliza para expresar su pensamiento. El conocimiento, pues, de éstos es, junto con el conocimiento de la lengua, y aún más el de éstos, la clave que permita la comprensión exacta del propósito del autor. Ya que cada uno de ellos tiene su verdad propia. Y no pueden ser valorados indistintamente, sino en función del intento puesto en ellos, en los cuales la hipérbole no es lo mismo que la verdad estricta; ni la historia adornada lo mismo que una historia científica contemporánea; ni los viejos procedimientos orientales se equiparan a los occidentales modernos. Su valoración precisa es la clave que abrirá el intento y el «sentido» que se propone el autor sagrado.

Esto, por otra parte, supone un conocimiento de estos procedimientos en las literaturas orientales, para captar, analógicamente, los diversos «géneros literarios» en Israel.

> «Porque no es con solas las leyes de la gramática o la filología ni con sólo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué *géneros literarios*, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países. Cuáles fuesen éstas, no lo puede el exegeta establecer como de antemano, sino con la escrupulosa indagación de la antigua literatura del Oriente» [2].

7. **El contexto.**—Es la relación natural que existe entre las diversas partes de una oración y de las diversas oraciones que pertenecen a una misma estructura entre sí. Este admite varias divisiones.

a) Contexto lógico.—Es el que natural—lógicamente—existe entre las diversas partes de una oración, o de las diversas oraciones que pertenecen a una misma estructura literaria.

[2] EB n.566. Encíclica *Divino afflante Spiritu.*

Este puede ser.....
- *próximo:* el que pertenece propiamente a una oración;
- *remoto:* el que existe entre las diversas oraciones relacionadas entre sí por pertenecer a una misma estructura literaria;
- *total:* el conjunto de todo el libro, o de otro libro del autor, lo cual puede contribuir, verbal o conceptualmente, a precisar los contextos anteriores.

El contexto remoto se divide en.....
- *inmediato:* si las partes se unen entre sí gramaticalmente de modo continuo = *inmediato;*
- *mediato:* si las partes pertenecientes a una misma estructura se hallan interrumpidas gramaticalmente, para reanudarse después de uno a varios paréntesis o incisos. Son a este propósito característicos los «anacolutos» en las epístolas de San Pablo. En 1 Cor c.8, los versículos 2-3 son un inciso; se unen el v.1 con v.4; en 2 Cor c.2,12ss, después de un paréntesis, se reanuda en el c.7,5ss.

Contexto lógico «próximo».—Se llama también gramatical, porque se descubre con las leyes de la gramática. Sin embargo, pueden presentarse dudas de concordancia, en cuyo caso debe lograrse el sentido intentado por el hagiógrafo por otros medios. Por ejemplo, en Jn 1,9 se lee:

> «Había luz verdadera, que ilumina
> *a todo hombre (panta ánthropon)*
> *viniendo (erjómenon)* a este mundo».

En esta frase hay duda gramatical de concordancia. Pues «el que viene», «viniendo» *(erjómenon)* a este mundo puede concordar lo mismo con «todo hombre» *(panta ánthropon)* que con la «luz» *(phos).* Pero si concordase con hombre, se reduciría a una tautología. Ya que, en los escritos rabínicos, «el que viene a este mundo» es sinónimo de hombre. Por eso, si concordase con «hombre», daría la siguiente lectura: «... que ilumina a todo *hombre (panta ánthropon)* que viene a este mundo (= *hombre).* Lo que sería igual a «... ilumina a todo *hombre, hombre*». Por lo cual, «el que viene» *(erjómenon)* ha de concordar con «luz», dando un sentido perfecto:

> «Había *luz* verdadera que ilumina a todo hombre,
> (luz) que está *viniendo (erjómenon)* a este mundo».

Otras veces no es duda de concordancia, sino que hay que recurrir al *contexto lógico «remoto»* por razón de captar bien el sentido de una frase aislada. Por ejemplo, en el salmo 82,6 se lee:

> «Yo dije: Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo».

No se trata de ninguna filiación divina ontológica ni por participación, como sucede por la gracia. Sino que se trata de los que son «jueces» y participan moralmente de un cierto poder divino. Mas para saber que éste es el pensamiento del salmista hay que recurrir al versículo siguiente, donde hace ver que, si son «jueces» (v.1-2), son, además, mortales. Pues dice:

«Moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes».

Contexto lógico «remoto».—Ni en hebreo ni en griego bíblico se puede resolver fácilmente el tipo de nexo que existe entre las diversas oraciones que pertenecen a una misma unidad literaria.

En *hebreo* no es siempre factible por tres razones: *a)* las partículas en las diversas lenguas tienen la función de indicar esto: proposición adversativa, consecuente, explicativa, etc.; pero el hebreo carece de esta precisión filológica, pues tiene poquísimas partículas y tiene cada una de ellas una amplia gama de posibles matices; *b)* porque aun a veces omite estas mismas partículas; *c)* porque frecuentísimamente, para unir una oración con otra, usa el *waw* copulativo, que produce la *parátasis*, es decir, simple yuxtaposición de una oración con otra, sin indicar el tipo de relación en que se encuentra con la anterior.

En *el griego bíblico* pasa lo mismo, sobre todo en los libros escritos en pleno ejercicio lingüístico de la *koiné*. En ésta, las partículas perdieron su fijeza clásica, y vinieron a tener frecuentemente un amplio valor, no pudiendo, por lo mismo, valorarse la relación de una oración con la del grupo a que pertenece por la sola partícula.

A esto se añade el que, siendo los autores bíblicos judíos, o influidos en sus escritos—San Lucas—por «fuentes» judías, reflejan en griego el fondo hebreo de su pensamiento; o si fueron escritos primitivamente en hebreo o arameo, reflejan la redacción original a través de su versión griega. De ahí el unir las frases griegas por la repetida partícula *kaí*, viniendo a producir en el griego la *parátasis* hebraica.

No pudiendo ser argumento definitivo para la precisión del *contexto lógico remoto* la sola gramática, es el análisis completo conceptual el que hará ver el sentido exacto, recurriendo, en ocasiones, para precisarlo, al *contexto total* y demás normas de interpretación bíblica.

Contexto lógico «total».—Es el recurso para precisar el pensamiento de un pasaje al resto del libro donde se trata el

pasaje en cuestión, o incluso a toda la producción literaria del mismo hagiógrafo. Pues el pensamiento incompleto o dudoso se precisará por otros pasajes donde el mismo autor haya tratado el mismo tema; o donde, por el recurso al desarrollo de su pensamiento en todo el libro, se podrán precisar pasajes chocantes. Un ejemplo clásico a este propósito es el libro del Eclesiastés.

Si sólo se fija en su lectura, en algunos pasajes se sacarían conclusiones extrañas e incompatibles con la inspiración bíblica. Por ello se acusó al autor de pesimismo filosófico, de fatalismo, escepticismo, epicureísmo y materialismo. Pero basta leer el conjunto del libro para ver que esas supuestas sospechas no pasan de ser un malentendido, por no tener en cuenta su pensamiento total y limitarse sólo a considerar aspectos y consideraciones aisladamente [3].

b) CONTEXTO LÓGICO «SISTEMÁTICO».—Se llama «contexto lógico *sistemático*», o simplemente también «contexto lógico», la agrupación de temas que el autor sagrado hace por razón de semejanza o de intento a su propósito, pero sin que tengan, de suyo, unidad cronológica. Tal es el «sermón de la montaña» en el evangelio de San Mateo (c.5-7) o el «cuadro de milagros» que presenta en los capítulos 8-9, lo mismo que otras partes de su evangelio, v.gr., c.10 ó 13.

c) CONTEXTO «HISTÓRICO» es el que encuadra la narración de los hechos en su cronología. Se le puede llamar *absoluto*, si los hechos están situados en un encuadramiento bastante preciso (Jn 12,1; Lc 3,1-2); y *relativo*, si la cronología se limita sólo a poner los hechos con verdadera sucesión cronológica, pero sin que se den más precisiones históricas.

d) CONTEXTO «PSICOLÓGICO».—Está basado en la ley de «asociación de ideas». No tiene en cuenta la lógica, sino la conmoción vívida del alma y los contrastes psicológicos.

Cuando, estando Cristo junto al pozo de Siquem, llegan los apóstoles del villorrio cercano y le ruegan que coma, él les habla de otro alimento espiritual con que él se alimenta (Jn 4, 34); igualmente, cuando la samaritana viene al pozo a sacar agua, él le habla del «agua que salta a la vida eterna» (Jn 4,7-15); o San Pablo, encontrándose en el areópago con la inscripción: «Al dios desconocido», les habla del Dios verdadero (Act 17,23).

Un ejemplo bien destacado por B. Gut para hacer ver cómo surgen estos pensamientos por contraste y conexión psicológica es la narración que trae Lc 14,14-24.

[3] G. PÉREZ, *Comentario al Eclesiastés*, en *Biblia comentada* (1962) t.5 p.863-865; cf. lugares correspondientes en el *Comentario*.

a) Cristo habla de la recompensa que habrá en la «resurrección de los justos» (v.14).

b) Pero ésta es el comienzo de la plenitud de la felicidad en el reino celeste.

c) Y el reino se representaba ordinariamente por la imagen de un banquete.

d) Por eso, al ver la enseñanza de Cristo en el v.14, responde uno de los presentes: «Dichoso el que coma el pan en el reino de Dios» (v.15).

e) Y al decir esto, Cristo, por un «encadenamiento semita», conceptual y además psicológico, expone una parábola que se alegoriza sobre los invitados al reino (v.16-24).

El «contexto psicológico» explica muchas cosas que no se explicarían por una lógica ordinaria, pero sí por esta lógica *psicológica.*

e) Contexto «profético».—El aspecto que a este propósito conviene destacar es la forma «atemporal» de visiones o promesas proféticas. El profeta conoce normalmente el hecho de su vaticinio; sabe que, v.gr., una invasión a Israel ha de ser superada porque, en último término, el mesianismo ha de cumplirse. Y así, considerada o recibida esa revelación con una fuerte vivencia e ignorando los hechos históricos intermedios, une o yuxtapone el suceso contemporáneo con el hecho mesiánico, por la razón que de hecho tienen, y aunque separados entre sí por siglos, los presenta en un mismo plano literario, que responde a la presencia *atemporal* con que los tiene presentes y valora en el campo de su conciencia. Su discriminación temporal se impone en la valoración exegética. Es éste, pues, un tipo de contexto de la máxima importancia en la exégesis profética.

f) Contexto «literario».—Se entiende por éste, más que la agrupación lógica de temas, la situación literaria de una sentencia o pasaje, al margen de su propio contexto, por convenir así, aunque artificiosamente, a un punto de vista especial del hagiógrafo.

Aunque con puntos de contacto con el «contexto *lógico*», se presenta con una vinculación más *artificiosa* que los elementos que intervienen en aquél. Ejemplo, Mt 22,14: «Porque muchos son los llamados y pocos los escogidos». Esta sentencia no es conclusión directa del contexto, sino que afecta probablemente a las tres alegorías anteriores; pero sólo tiene con ellas, con las que incluso está en contradicción con dos y

con la otra no tiene relación, una vinculación remota, como un toque de alerta para entrar en el reino [4].

Sobre el valor del «contexto», en el caso concreto de los evangelios, dice la Pontificia Comisión Bíblica:

> «Dependiendo el sentido de un enunciado del *contexto*, cuando los evangelistas, al referir los hechos y dichos del Salvador, presentan *contextos diversos*, hay que pensar que lo hicieron por utilidad de sus lectores. Por ello el exegeta debe investigar cuál fue la intención del evangelista al exponer un dicho o un hecho en una forma determinada y en un *determinado contexto*» [5].

8. **Lugares paralelos.**—Otro recurso exegético de gran importancia son los «lugares paralelos», es decir, palabras o contenidos equivalentes que salen en otros pasajes, sean del mismo libro, del mismo autor o en otros libros bíblicos. Por eso este «paralelismo» es doble: *verbal* o *real*, es decir, conceptual, temático.

La importancia de este recurso exegético es máxima. Cuando una palabra o un pasaje resulta oscuro o dudoso, su interpretación se puede clarificar recurriendo al uso de esa misma palabra en otros pasajes, sean del mismo autor, sea, en su defecto, al uso que se hace de la misma en otros libros, sean bíblicos o profanos; y lo mismo hay que decir de un contenido doctrinal o histórico. Siempre tendrá preferencia el uso de un mismo vocablo en el mismo libro o autor, aunque los significados diversos que tienen las palabras pueden, en ocasiones, usarse en otros pasajes en un sentido que no sea el que convenga al pasaje que trata de interpretarse. En este caso se recurrirá a todos los medios disponibles. Lo mismo se ha de decir del «paralelismo real». Preferentemente ha de considerarse el mismo tema que el autor desarrolla en otras partes del mismo libro o en otros escritos suyos, ya que el mejor intérprete de un pasaje es el mismo autor. Aunque, como los hagiógrafos desarrollan sus temas—históricos o doctrinales—desde puntos de vista concretos, siguiendo el sesgo de una oportunidad, cabe que el mejor complemento *histórico* esté en los «lugares paralelos» de otros autores; en cambio, en el aspecto *doctrinal*, en principio, el mejor intérprete es el mismo autor.

Como ejemplo clásico de «paralelismo *verbal*» está el vocablo *'alma* de Isaías (7,14), que los Setenta y la Vulgata traducen por «virgen», cuando en hebreo se usa otra palabra para este sentido. Pero recurriendo a los «lugares paralelos», donde sale

[4] M. DE TUYA, *Comentario al evangelio de San Mateo*, en *Biblia comentada* (1964) t.5 p.481-482.

[5] Instrucción sobre la verdad histórica de los Evangelios; cf. *L'Osservatore Romano* (14 mayo 1964); cf. *Ecclesia* n.1.194 p.11 (p.737).

la palabra *'alma* (Ex 2,8; Sal 67(68),26; Cant 6,8 (cf. 1,3); Sal 45 (46),1) significa, de *hecho,* virgen. Queda el texto oscuro de Proverbios (30,20) y el de 1 Crón (15,20), en el que se discute su versión: si *'al-'alamoth* se ha de traducir por «arcanos» o «sobre las *vírgenes*» [6]. En todo caso, el primer sentido de esta última interpretación no conviene a los pasajes anteriores. Y como ejemplo de «paralelismo *real*» se puede citar a San Pablo en Rom 3,21-4,25, en que expone la doctrina de la «justificación» *didácticamente,* y en Gál 3,1-18, *polémicamente.* Sobre todo la segunda se completa con la exposición de Romanos.

El *«paralelismo» verbal y real* puede ser:

a) Perfecto, si las mismas palabras y construcción gramatical y contenido coinciden con las de los «lugares paralelos», v.gr., en *AT,* la historia del rey Ezequías (2 Re 18,13-20,21 = Is 36,1-39,8); historia del rey Sedecías (2 Re 24,18-25,21 = Jer 52,1-27); y en *NT,* bastantes pasajes de los sinópticos (Mt 8,1-4; Mc 1,40-44; Lc 5,12-14; Mt 9,5ss; Mc 2, 9-11; Lc 5,23ss).

b) Imperfecto, si no tienen la coincidencia indicada; v.gr., en *AT* hay un amplio «paralelismo» entre los libros de los Reyes y los de las Crónicas; y en *NT,* grandes secciones de los evangelios sinópticos.

c) Rítmico, constituido por la estructura conceptual, sea del verso, sea de redacciones hechas con esta estilística. En ellos el primer hemistiquio y el segundo pueden encontrarse en la siguiente relación:

Paralelismo sinónimo, en el cual ambos hemistiquios dicen, conceptualmente, lo mismo:

«¡Cantad conmigo la grandeza de Yahvé!
¡Ensalcemos a una su nombre!» (Sal 34,4).

Paralelismo antitético, en el que el pensamiento de ambos hemistiquios es opuesto:

«Empobrecen los ricos y en la penuria pasan hambre,
pero a los que buscan a Yahvé no les falta bien alguno» (Sal 34,11).

Paralelismo sintético, en el que uno de los dos hemistiquios hace desarrollar algo el pensamiento del otro o lo matiza más:

«Desde la morada en que se asienta,
ve a todos los habitantes de la tierra» (Sal 33,14).

Los dos primeros pueden prestar un valioso servicio en la investigación exegética. Dos ejemplos lo hacen ver claramente.

6 Höpfl-Gut, *Introd. gen. in S. Script.* (1940) p.485.

En el salmo hebreo 76,3, la Vulgata vierte:

> «*En la paz (beshalem)* tiene su tabernáculo,
> y su morada en Sión».

Como se trata de un paralelismo *sinónimo*, el primer hemistiquio tiene que tener una correspondencia topográfica con el segundo. En éste, la morada es en Sión, por lo que el traductor latino tradujo materialmente la palabra *beshalem* = «en la paz», pero como *shalem* es Jerusalén, y el «paralelismo sinónimo» tiene en el segundo a Sión, exige el paralelismo *topográfico* que se traduzca «beshalem» por «en Jerusalén».

En el salmo hebreo 96,5, la Vulgata vierte así:

> «Porque todos los dioses de los gentiles son *('elilim) demonios*,
> pero Dios creó los cielos».

Se trata de un paralelismo *antitético*. Por tanto, a Dios no hay que oponerle un enemigo, sino la impotencia, la nada. Por eso, este paralelismo *antitético* exige que se vierta la palabra *'elilim*, que la Vulgata traduce por «demonios», por «vanos ídolos», por los que son nada [7].

Paralelismo por «inclusión semita».—Un aspecto particular del «paralelismo» es el procedimiento literario llamado «inclusión semita». Consiste en que la primera frase de un pasaje corresponde con la del último, la segunda con la penúltima, y así sucesivamente, hasta venir a dejar un tema central sin paralelo. Sin embargo, no tiene una estructura matemática.

Como ejemplo está el «prólogo» del evangelio de San Juan. Se puede dar un esquema sinóptico así:

a)	El Verbo en Dios, v.1-2.	v.18, El Hijo en el Padre, *a')*
b)	Su papel en la creación, v.3.	v.17, Su papel en la creación, *b')*
c)	Don a los hombres, v.4-5.	v.16, Don a los hombres, *c')*
d)	Testimonio de Juan B., v.6-8.	v.15, Testimonio de Juan B., *d')*
e)	Venida del Verbo al mundo, v.9-11.	v.14, Encarnación, *e')*

v.12-13 Por el Verbo encarnado
nos hacemos hijos de Dios.

Importancia exegética del «paralelismo».—Desde el punto de vista exegético es de gran importancia para precisar el mismo pensamiento, ya que se da en dos o más pasajes; juntos se completa y se precisa, al tiempo que por su confrontación se pueden evitar imprecisiones o desvíos.

Sin embargo, no siempre basta para la exégesis el simple hecho del «paralelismo», ya que puede suceder que en los «lugares paralelos» en que se encuentra una palabra—y su *conte-*

[7] Höpfl-Gut, o.c., p.486; Vaccari, *De utilitate parallelismi poetici ad intelligentiam S. Librarum*, en *Verb. Dom.* (1921) p.184-189; J. M. Bover, *Psalmorum parallelismus*, en *Verb. Dom.* (1927) p.257-266.

nido específico—puede tener valores distintos y con trascendencia doctrinal, según la valoración que se le dé. En este caso, hay que recurrir al «contexto». Ejemplo clásico es la palabra *physis* en San Pablo.

Se lee en la epístola a los Efesios: «Eramos por *naturaleza (physei)* hijos de ira, como los demás» (Ef 2,3). ¿Qué valor tiene la palabra griega usada, *physis*? No basta, sin más, el significado de la misma, pues en San Pablo aparece dicha palabra con tres significados distintos, a saber:

physis = Ef 2,3: «Eramos por *naturaleza (physei)* hijos de ira, como los demás».

a) *physis* = Gál 4,8: «No conocíais a Dios, y servisteis a los que no son por *naturaleza (physei)* dioses» (cf. 2 Pe 1,4). El equivalente de *physis* aquí es *naturaleza*.

b) *physis* = Gál 2,15: «Nosotros somos judíos de *nacimiento (physei)*, no pecadores procedentes de la gentilidad» (cf. Rom 2,27; 11,21.24). En este pasaje, *physis* es igual a *nacimiento, origen*.

c) *physis* = Rom 2,14: «Las gentes que no tienen ley *naturalmente (physei)* cumplen esta ley...» (cf. Rom 1,26; 1 Cor 11,14). Aquí *physis* está por *inclinación natural*.

Dada esta variedad de significados y usos por el mismo San Pablo, no pudiendo ser la sola palabra la que decida, se ha de apelar al contexto para precisar cuál es el contenido y significado de la palabra que aquí ha de elegirse.

a) En el primer caso, *physis* significa la naturaleza física. Pero este sentido no puede admitirse aquí, pues lleva al error de los maniqueos, que hacían a la naturaleza intrínsecamente mala.

b) Si se admite la segunda interpretación—origen, nacimiento—se enseñaría la doctrina de que los hombres por su nacimiento eran reos de ira; lo que suponía la doctrina del pecado original. De suyo, sería admisible.

c) Pero como el contexto habla de la mala conducta en que antes del cristianismo habían vivido los efesios, «siguiendo los deseos de nuestra carne... y sus depravados deseos... *siendo por nuestra conducta hijos de ira*» (Ef 2,1-3), el tercer significado de *physis* = *inclinación natural* es el que conviene a la interpretación de Ef 2,3. El hombre es hijo de ira por seguir las *inclinaciones naturales* malas.

Concordancias.—Para facilitar el uso de ambos lugares paralelos bíblicos, sea verbal, sea conceptualmente, se utilizan las obras llamadas «concordancias», en las que se agrupan clasificada y sistemáticamente ambos lugares paralelos. Revisten dos formas: si dan contenidos paralelos, se llaman concordancias *reales*, y si sólo las palabras, concordancias *verbales* [8].

[8] Tales son: para concordancias *verbales* del texto *hebreo*, S. MANDELKERN-F. MARGOLIN, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae* (Graz 1955); G. LISOWSKY,

9. **La historia de las formas (Formgeschichte).**—Otro elemento indispensable en una investigación bíblica científica, sobre todo en el terreno histórico, es la prudente aplicación del método de la *Historia de las formas.*

En el terreno de la hermenéutica católica, no sólo está permitido su empleo, sino mandado por la instrucción de la P. Comisión Bíblica de 21 de abril de 1964, dada a propósito de la historicidad de los Evangelios. Dice así:

> «Donde convenga, le será lícito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el «método de la historia de las formas», empleándolo debidamente para un entendimiento más amplio de los Evangelios» [9].

La *Historia de las formas* no es propiamente una escuela, sino un *método.*

Precursor de él fue Gunkel, en sus estudios sobre el Génesis [10], con su célebre principio *Sitz im Leben* (puesto de un pasaje en la vida [de la comunidad]). Los elementos de géneros literarios populares o infraliterarios *(Volksliteratur, Kleinliteratur)* utilizados en la elaboración del Génesis, y destacando el puesto de éstos en la vida de la comunidad *(Sitz im Leben)*, van a dar origen a la tendencia y método de la *Historia de las formas.*

Esta nace promovida por varios autores, casi simultáneamente, entre 1919-1922. Son sus principales creadores Dibelius, R. Bultmann, K. L. Schmidt, M. Albertz y G. Bertram.

El método nace con un prejuicio racionalista—negación del sobrenatural—, y se aplica directamente a la historicidad de los Evangelios. Negado el sobrenatural—revelación, milagros, encarnación, etc.—, tratan de explicar la evolución de los hechos de la vida de Cristo desde su momento histórico hasta la «forma» que tienen en su redacción actual en los Evangelios.

Para ellos, los Evangelios—todos lo admiten—tienen su «prehistoria»: la «prehistoria evangélica» *(Urchristentum).* Esta enseñanza evangélica fue originariamente un *kérigma,* una predicación. La exposición evangélica tiene, pues, dos encuadramientos: la catequesis y la liturgia. Pero mientras para una exegesis imparcial y científica estos *marcos* son la ocasión de la

Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament (Stuttgart 1956-1957); para el texto *griego* de los Setenta, HATCH-E. A. REDPATH, *A Concordanc to the Septuagint* (Graz 1954); para el N T, A. SCHMOLLER, *Handkonkordanz zum griechischen neuen Testament* (text nach Nestlé) (Stuttgart 1953); para el texto *latino,* cardenal HUGO, *Sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis Concordantiae,* revisada y enmendada por FRANCISCO LUCA y HUBERTO PHALESIO (Venecia 1733). Para concordancias reales, además de los diccionarios bíblicos, se puede citar como ejemplo, no católica, a K. GALLING, *Biblisches Reallexicon* (Tubinga 1937); la obra de CALWER, *Bibellexicon,* refundida por T. VON SCHLATTER, K. GUTROD y R. KÜCKLICH (Stuttgart 1959); G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N T* (Stuttgart 1949).

[9] Cf. *Ecclesia* n.1.194 p.9 (p.735).

[10] GUNKEL, *Das Buch Genesis* (1901).

exposición evangélica, para la escuela criticista de la *Historia de las formas* ese estadio es de alteración, desnaturalización de los hechos históricos evangélicos. La comunidad amorfa entra en juego y, por un impulso vital ciego, va a elaborar los hechos, deformándolos y transformándolos. La predicación evangélica primitiva, dicen, era popular, no tendía a la exactitud, sino al fomento de la piedad. De ahí el ser narraciones vagas, sin geografía ni cronología precisas. Luego se empiezan a recoger, por escrito, en *ciclos:* infancia, pasión... Bastaría para valorar lo inexacto de esta posición ver el papel increador de la comunidad y la presencia de los apóstoles, que conocen los hechos, junto con los testigos presenciales de la doctrina y milagros de la vida de Cristo [11]. Para ellos, este proceso evolutivo y deformador continúa al momento de constituirse la forma histórica de los evangelios escritos. El uso de «fuentes», históricas y controladas (Lc 1,1-4), lo toman como motivo de nuevas «contaminaciones» históricas, por el origen que dan a esas «fuentes», llegando a la tesis, más o menos compartida, del «mito» evangélico. De ahí la extrema posición de Bultmann, que reclama el *Entmythologisierung* o «desmitologización» de los Evangelios. Y de todo esto está la importancia que se da, tanto en el campo racionalista como en el católico, aunque por motivos diversos, a la *Historia de la redacción* del texto, o *Redaktionsgeschichte.*

Contra estos prejuicios racionalistas del método de la *Historia de las formas* previene la P. Comisión Bíblica en el documento citado:

> El exegeta católico usará este método «con cautela, pues, con frecuencia, el mencionado método está implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho, algunos fautores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehúsan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecías.
>
> Otros parten de una falsa noción de la fe, como si ésta no cuidase de las verdades históricas o fuera con ellas incompatible.
>
> Otros niegan *a priori* el valor e índole histórica de los documentos de la revelación.
>
> Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo ni oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad. Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también

11 Una serie de notas sobre esto, preparadas para los Padres del concilio Vaticano II, puede verse en cardenal BEA, ver. esp. *La historicidad de los Evangelios Sinópticos* (1965) p.17-65.

carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del método histórico»[12].

Pero la P. C. B. expone luego los valores positivos que tiene para la exegesis católica el recto empleo de la *Historia de las formas*. Destaca los tres estadios en la formación de los Evangelios, reconociendo dos valores fundamentales, aparte de la historicidad de los hechos: lo que significó para los apóstoles la gran iluminación de Pentecostés, y que la vida de Cristo, en la catequesis primitiva, no nació de sólo biografía o «conservación de su recuerdo», sino que los Evangelios fueron en ella «predicados», es decir, han tenido un originario valor «kerigmático», con lo que esto significa, de iluminación catequética de situaciones nuevas a la luz del Evangelio, por lo que «desarrollaron algunos elementos mirando la situación de cada una de las iglesias». Por último, la P. C. B. señala, en concreto, algunas de las formas de exposición de la catequesis primitiva sobre Cristo.

«El exegeta, para afirmar el fundamento de cuanto los Evangelios nos refieren, atienda con diligencia a los *tres momentos* que atravesaron la vida y las doctrinas de Cristo antes de llegar hasta nosotros.

a) *Cristo* escogió a los discípulos, que le siguieron desde el comienzo, vieron sus obras, oyeron sus palabras y pudieron así ser testigos de su vida y de su enseñanza. *El Señor, al exponer de viva voz su doctrina*, siguió las formas de pensamiento y expresión entonces en uso, adaptándose a la mentalidad de sus oyentes, haciendo que cuanto les enseñaba se grabara firmemente en su mente, pudiera ser retenido con facilidad por los discípulos. Los cuales comprendieron bien los milagros y los demás acontecimientos de la vida de Cristo como hechos realizados y dispuestos con el fin de mover a la fe en Cristo y hacer abrazar con la fe el mensaje de salvación.

b) *Los apóstoles* anunciaron ante todo la muerte y la resurrección del Señor, dando testimonio de Cristo, exponían fielmente su vida, repetían sus palabras, teniendo presente en su predicación las exigencias de los diversos oyentes. Después que Cristo resucitó de entre los muertos y su divinidad se manifestó de forma clara, la fe no sólo no les hizo olvidar el recuerdo de los acontecimientos, antes lo consolidó, pues esa fe se fundaba en lo que Cristo les había realizado o enseñado. Por el culto con que luego los discípulos honraron a Cristo, como Señor e Hijo de Dios, no se verificó una transformación suya en persona «mítica» ni una deformación de su enseñanza. No se puede negar, sin embargo, que los apóstoles presentaron a sus oyentes los auténticos dichos de Cristo y los acontecimientos de su vida con aquella *más plena inteligencia* que gozaron a continuación de los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la iluminación del Espíritu de verdad. De aquí se deduce que, como el mismo Cristo después de su resurrección les interpretaba tanto las palabras del Antiguo Testamento como las suyas propias, de esta forma ellos explicaron sus hechos y palabras de acuerdo con las exigencias de sus

[12] Cf. *Ecclesia* n.1.194 p.9 (p.735).

oyentes. «Asiduos en el ministerio de la palabra», predicaron con formas de expresión adaptadas a su fin específico y a la mentalidad de sus oyentes, pues eran «deudores de griegos y bárbaros, sabios e ignorantes». Se pueden, pues, distinguir en la predicación que tenía por tema a Cristo: catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologías, oraciones y otras formas literarias semejantes, que aparecen en la Sagrada Escritura y que estaban en uso entre los hombres de aquel tiempo.

c) Esta instrucción primitiva, hecha primero oralmente y luego puesta *por escrito*—de hecho muchos se dedicaron a «ordenar la narración de los hechos» (Lc 1,1) que se referían a Jesús—los autores sagrados lo consignaron en los cuatro Evangelios para bien de la Iglesia, con un *método correspondiente al fin que cada uno se proponía.* Escogieron algunas cosas; otras las sintetizaron; desarrollaron algunos elementos mirando la situación de cada una de las iglesias, buscando por todos los medios que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba. Verdaderamente, de todo el material que disponían los hagiógrafos escogieron particularmente lo que era adaptado a las diversas condiciones de los fieles y al fin que se proponían, narrándolo para salir al paso de aquellas condiciones y de aquel fin. Pero, dependiendo el sentido de un enunciado del contexto, cuando los evangelistas, al referir los dichos y hechos del Salvador, presentan contextos diversos, hay que pensar que lo hicieron por utilidad de sus lectores. Por ello el exegeta debe *investigar* cuál fue la *intención del evangelista al exponer un dicho o un hecho en una forma determinada y en un determinado contexto.* Verdaderamente no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso y expresen sus dichos no a la letra, sino con una cierta diversidad, conservando su sentido».

De aquí la actitud científica que se requiere en la investigación exegética.

«Si el exegeta no pone atención en todas estas cosas que se refieren al origen y composición de los Evangelios y no aprovecha todo lo bueno que han aportado los recientes estudios, no cumplirá realmente su oficio de investigador, cuál fue la intención de los autores sagrados y lo que realmente dijeron. De los nuevos estudios se deduce que la vida y doctrina de Cristo no fueron simplemente referidas con el único fin de conservar su recuerdo, sino «predicados» para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y las costumbres; por ello, el exegeta, escrutando diligentemente los testimonios de los evangelistas, podrá ilustrar con mayor penetración el perenne valor teológico de los Evangelios y poner de manifiesto la necesidad y la importancia de la interpretación de la Iglesia» [13].

Si la *Historia de las formas* nació con motivo de los Evangelios y por prejuicios racionalistas, el principio en sí es recto, tiene valores positivos de investigación, y el uso de su método en manos de la exegesis católica no sólo es útil, sino, como dice la P. C. B., el exegeta que no lo utilice con la prudencia

[13] Documento citado; cf. *Ecclesia* n.1.194 p.10-11 (p.736-737).

requerida «no cumplirá realmente su oficio de investigador», pues no sabrá «cuál fue la intención de los autores sagrados y lo que realmente dijeron».

Naturalmente, si se aplicó este método originariamente a la historicidad de los Evangelios, el método, y por el mismo motivo, ha de extenderse a otras secciones bíblicas del Antiguo o del NT, en las que puede prestar valiosos servicios de sana exegesis, viniendo a precisar y situar con exactitud los «géneros literarios» a que responden esas cuestiones a estudiarse [14].

10. **Valoración ambiental.**—Este elemento hermenéutico es uno de los más fundamentales, y que abarca a todos los pasajes bíblicos.

No se puede interpretar un pasaje de la Escritura con una mentalidad posterior al pasaje en cuestión—se habla del «sentido literal *directo*» o intentado por el hagiógrafo—, ya que sería falsear la interpretación del mismo. Así, p.ej., en Sal 2,8, cuando Yahvé dice al Mesías: «Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado yo», valorado en su momento histórico, de monoteísmo cerrado, el hagiógrafo sólo intenta expresar la mesianidad de Cristo, no su divinidad, como harán los sinópticos en el bautismo y transfiguración de Cristo, o la epístola a los Hebreos (1,5), que lo usan, sea en «sentido pleno», o por una «retractación» a la luz cristiana.

Lo mismo que el ya citado voto de Jefté (Jue 10,1ss), valorado ambientalmente no se puede interpretar de un voto de «virginidad» impuesto a su hija, sino de un bárbaro sacrificio humano. Lo mismo se ha de tener en cuenta en orden a la valoración de los actos, que no se los puede medir a la luz de la perfecta moral cristiana.

11. **Fuentes.**—También elemento a considerarse y valorarse en la hermenéutica de un texto bíblico es el uso que se puede hacer en los mismos de «fuentes», con el valor distinto que éstas pueden tener en el empleo bíblico. Desde los elementos folklóricos primitivos, pasando por las «genealogías», y la redacción de hechos tomados de registros oficiales—Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, etc.—, hasta los documentos que Lc usa (Lc 1,1-4), con inserción de documentos escritos

[14] F. M. Braun, *École de la Formgeschichte*, en *Dict. Bib.* Suppl. III col.312-317; Goguel, *Une nouvelle école de critique évangélique*: Rev. d'hist. des relig. (1926) 114-160; L. Köhler, *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments* (1927); P. Benoit, *Reflexions sur la «Formgeschichliche Methode»*: Rev. Bib. (1946) 481-512; K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919); R. Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (1930); *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1931); M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1933); *Die Botschaft v. J. C.* (1935).

en los dos primeros capítulos de su Evangelio, lo mismo que las diversas «fuentes» orales y escritas en la redacción escrita de los Evangelios, hay una amplia gama.

Labor del exegeta es procurar precisar las «fuentes» usadas, si las hubo, valorar su grado de historicidad—si proceden de testigos presenciales, mediatos, imparciales, oficiales, sin compromisos, sin prejuicios, etc.—, y ver el valor que, además, les da el hagiógrafo en su inserción y elaboración. Aquí juegan papel importante las «citas implícitas», sobre lo cual dio un documento la P. Comisión Bíblica [15]. Sobre el *intento* del hagiógrafo en las ciencias naturales y la historia se expuso ya al hablar de la «cuestión bíblica», a propósito de estos temas.

b) *Hermenéutica por «magisterio»*

1) Potestad magisterial de la Iglesia en la interpretación bíblica

Siendo la Escritura un libro divino-humano, se ve que ha de estar sujeto en su interpretación, aún más que al modo de investigación por simple vía humana o «científica», a quien representa: a Dios. De aquí que la Biblia, además de la heurística «humana», tenga otra heurística por «magisterio» o enseñanza de la Iglesia.

Ya en el mismo NT se encuentran pasajes de interés a este propósito.

En la segunda epístola de San Pedro (1,20) se lee:

> «Toda profecía de la Escritura no se interpreta privadamente».

En efecto, la Iglesia siempre reivindicó para sí la *auténtica* y *definitiva* interpretación de la Escritura. Dejando la documentación de la tradición a este propósito, se van a recoger los textos principales de la Iglesia sobre este tema.

El *concilio de Trento* ya determinaba:

> «Con el fin de contener a los espíritus pretenciosos, manda que en los asuntos de fe y de moral que pertenezcan a la edificación de la doctrina cristiana, nadie, confiado en su propio juicio, pretenda entender la misma Sagrada Escritura violentando el sagrado texto según su sentir particular, contra el sentido que le ha dado y da la santa madre Iglesia, a la que corresponde juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Santas Escrituras...» [16]

Aunque el decreto está dado en forma *negativa*, manifiestamente supone el precepto *positivo* de hacer una interpreta-

[15] EB n.153.

[16] EB n.47.

ción conforme al sentido y enseñanza que da la Iglesia. No obstante, algunos [17] pensaron que el decreto tridentino prohibía sólo no interpretar la Escritura de tal manera que se excluyese con esa exegesis algún dogma ya definido, pero que no exigía admitir una interpretación *positiva* que la Iglesia diese de algún pasaje. Mas, aunque esta posición es inaceptable como simple interpretación del pasaje del concilio de Trento, fue el concilio Vaticano I el que dio la auténtica interpretación del mismo.

Dice así el *concilio Vaticano I:*

> «Porque ciertos hombres exponen mal lo que decretó saludablemente el santo concilio de Trento sobre la interpretación de la Sagrada Escritura para reprimir la presunción de algunas mentes, Nos, renovando el mismo decreto, declaramos que *el espíritu de ese decreto* es que en las cosas de fe y costumbres, pertenecientes al fundamento de la doctrina cristiana, *debe tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que ha dado y da nuestra santa madre la Iglesia, a la que corresponde juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras*, y, por lo tanto, a nadie le es permitido interpretar la Sagrada Escritura contra este sentido...» [18]

Con esta enseñanza quedaba cortada una interpretación violenta del decreto tridentino y precisada la doctrina exacta de la interpretación auténtica y definitiva de la Sagrada Escritura por el magisterio de la Iglesia.

Los *Papas* igualmente reivindican y enseñan que es la Iglesia quien tiene el supremo magisterio en la interpretación bíblica. Pío XII, en la encíclica *Humani generis,* censura a aquellos que sólo quieren una exegesis *humana*

> «más bien que exponer la Sagrada Escritura *según la mente de la Iglesia, que ha sido constituida* por Nuestro Señor Jesucristo *custodio e intérprete de todo el depósito de verdades reveladas*» [19].

Recientemente, el *concilio Vaticano II* expone esta doctrina así:

> «El *oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita* o transmitida *ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia,* cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad» [20].

[17] J. JAHN († 1816) en su *Einleitung...* I p.318-322; A. ARRINGLER, *Hermeneutica biblica generalis* (1813) p.31-34.

[18] EB n.63.

[19] EB n.592; sobre otros pasajes de esta autoridad, cf. EB n.47.185-189.561; cf. también EB n.177.335.431, en donde se permite una solución nueva «salvo el juicio de la Iglesia» en contrario.

[20] Const. dogm. *De Ecclesia* c.3 n.9 y 10.

Naturalmente, el problema no se planteaba para algunos sobre el *hecho* de esta potestad de la Iglesia sobre la interpretación de la Escritura, lo que era evidente para un católico, sino sobre la *extensión* de esta potestad.

Para unos [21], esta potestad, extensivamente considerada, era total, absoluta: sobre toda la Escritura y sobre *todo* lo que se decía en la Escritura, incluso sobre cosas mínimas y no religiosas, v.gr., cuando San Pablo manda a Timoteo que le traiga el «capote» que dejó en Tróade (2 Tim 3,13), lo mismo que unos «libros» y «pergaminos» (2 Tim 3,13), o cuando le manda que tome un poco de «vino» por causa del «estómago y de tus continuas enfermedades» (1 Tim 5,23).

Se basaban en que la autoridad de la Iglesia se extiende a *toda la revelación*, por lo que se ha de extender a toda la Escritura.

E igualmente porque a la Iglesia pertenece la custodia del *depósito de la fe*, y al mismo pertenece toda la Escritura.

Otros, por el contrario, limitaban esta extensión a las cosas que tratan exclusivamente de temas religiosos: «fe y costumbres», dejando el resto a una libre interpretación científica [22].

Sin embargo, ambas posiciones son extremas. Los primeros no precisan los conceptos de *revelación* e *inspiración bíblica*, aquí fundamentales, tomada la revelación en su sentido estricto de verdad sobrenatural nueva, o profundizada en algún aspecto nuevo. En este sentido, no puede ser verdadera la primera posición. Ya que no todo lo que se contiene en la Escritura es revelación de este tipo. Y, sin embargo, siendo *toda inspirada* sobrenaturalmente, a *toda ella* ha de extenderse el magisterio y custodia de la Iglesia.

Pero tampoco es válida la posición segunda, por lo mismo. La inspiración bíblica no sólo afecta a los temas específicamente de «fe y costumbres», sino *a todos los temas profanos a ella incorporados*, y que son incorporados por considerárselos desde una perspectiva religiosa. Por lo tanto, también a ellos ha de afectar esa custodia y magisterio de la Iglesia. Precisamente el concilio Vaticano I dice:

> «La Iglesia, que, juntamente con el oficio apostólico de enseñar, recibió el mandato de custodiar el depósito de la fe, también tiene divinamente el oficio de proscribir la falsa ciencia» [23].

[21] F. Kaulen, *Grundsätzliches zur Katholischen Schriftauslegung, Literarischer Handweisen* (1895) p.113-124; F. Egger, *Streiflichter über die «freire» Bibelforschung* (1899); L. Dessailly, *L'ami du Clergé* (1899) p.269ss, etc.

[22] J. B. Bardi, *Praelectiones biblicae* (1856) p.40; N.-Peters, *Die grundsätzliche Stellung der Katholischen Kirche zur*... (1905) p.37-39; U. Ubaldi, *Introd. in S. Script.* (1901) III p.259; Ac. Schöpfer, *Bibel und Wissenschaft* (1932) p.86-128.

[23] Denzinger, *Ench. symb.* n.1817; cf. EB n.189.

¿En qué sentido, pues, la Iglesia puede enseñar, interpretar *toda* la Sagrada Escritura?

Directamente puede interpretar y enseñar el verdadero contenido de los pasajes de tema estrictamente religioso: «fe y costumbres»—*revelación*, aunque el hagiógrafo lo hubiese recibido por vía humana, cf. Lc 1,1-4—. Pero por razón de la *inspiración bíblica*, lo mismo que por relación a las cuestiones estrictamente religiosas con que estas otras se relacionan, secundaria e *indirectamente* puede la Iglesia interpretarla *negativamente*, es decir: que determinadas interpretaciones bíblicas propuestas no son compatibles o con los temas de «fe y costumbres», de fe o no dogmáticamente enseñados, o con la naturaleza y efectos de la inspiración bíblica.

El que la Iglesia no tenga potestad en una interpretación *directa* en estos temas no religiosos, es que a ellos, por su contenido, no afecta su función; ni por razón de la *inspiración bíblica* tampoco, ya que esos temas, y sólo por este capítulo no temático, son «palabra de Dios».

MODO Y VALOR DE LAS INTERPRETACIONES BÍBLICAS MAGISTERIALES DE LA IGLESIA.—El modo y valor de las enseñanzas magisteriales de la Iglesia en las cuestiones bíblicas no es más que un caso particular de su magisterio. Por eso, para el estudio detenido de ellas se remite al tratado *De Ecclesia*. Aquí se van a indicar las formas ordinarias en función de la interpretación bíblica.

Interpretación de fe por magisterio extraordinario.—Es la forma extraordinaria y definitiva de interpretación bíblica: la definición dogmática. La Iglesia la ejerció en forma *positiva* en rarísimas ocasiones. Son las siguientes:

Jn 3,5: «El que no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos».

El concilio de Trento definió de fe que aquí se trata de la enseñanza del bautismo cristiano [24].

Jn 20,23: «A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados, y a quienes se los remitieseis, les serán retenidos».

El concilio de Trento definió de fe que en este pasaje se enseña la potestad de perdonar los pecados [25].

Sant 5,14: «¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la Iglesia, y oren por él, ungiéndole con aceite en nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará, y si estuviese en pecado, le serán perdonados».

[24] DENZINGER, o.c., n.858.

[25] DENZINGER, o.c., n.902.920; cf. n.2047.

El concilio de Trento definió de fe que aquí se enseña la *promulgación* del sacramento de la unción de los enfermos [26].

Interpretación de fe por magisterio ordinario.—A veces hay interpretaciones bíblicas, seguramente de fe, por el magisterio ordinario, aunque no tienen la evidencia de la formulación dogmática. Es cuando el magisterio ordinario, moralmente unánime, interpreta de fe algún pasaje de la Escritura. Se pueden citar algunos casos:

El pasaje de Mateo (16,16-19) y de Juan (21,15-17) en que Cristo promete a Pedro el «poder de las llaves» (Mt) y luego se lo confiere en el «apacienta mis ovejas» (Jn), no ha sido interpretado dogmáticamente por el magisterio extraordinario y, sin embargo, el magisterio ordinario ve, como perteneciente al depósito de la fe, que en esos pasajes Cristo promete y confiere el poder pontificio.

El capítulo sexto de San Juan, en la segunda sección del «pan de vida» (v.48-58), no fue objeto de una definición dogmática interpretativa, pero el magisterio ordinario siempre interpretó, como perteneciente al depósito de la fe, que en ese pasaje se hablaba de la consagración del cuerpo y sangre eucarísticos de Cristo.

Un tercer caso puede ser el relato de la anunciación, en el evangelio de San Lucas (1,26-38). Igual que los anteriores, este relato no fue objeto de una interpretación dogmática por parte del magisterio extraordinario. Pero sí parece claro que su *historicidad* es objeto de enseñanza perteneciente a la fe, por parte del magisterio ordinario. Hay, se diría, dos modos de formulación del intento del magisterio ordinario. Uno, que se viniese a decir con palabras que se consideraba la historicidad de este pasaje como perteneciente a la fe; otro, que sin decirse esto, se lo *presupone*, y por presuponerlo histórico, se lo interpreta y comenta. Este segundo modo parece ser el caso de este pasaje de la anunciación. Sería increíble para la tradición cristiana no considerarlo histórico. Por eso, en este supuesto, se vería en él un relato histórico que *revelaba* el modo de la anunciación. Y este presupuesto estaba vinculado a la fe por dos capítulos: por *revelación* y por la *inspiración* con que se relataba en el Evangelio. Es lo que parece más probable.

Magisterio extraordinario no de fe.—En ocasiones, los mismos concilios, aunque no definen la interpretación de un texto bíblico, sí dan, de hecho, una interpretación *auténtica.*

Por ejemplo, no está interpretado dogmáticamente el pasa-

[26] DENZINGER, o.c., n.908.926; cf. n.2048.

je, ya citado, de la «promesa» (Mt) y «colación» (Jn) del poder pontificio a San Pedro. Seguramente es de fe su interpretación por el magisterio ordinario. Pero, aunque no lo fuese, encuentra una interpretación *auténtica* en el concilio Vaticano I. Ya que en la constitución dogmática *Pastor aeternus*, antes de los cánones definitorios del Romano Pontífice, cita, como justificante del dogma a proclamarse, los textos de Mateo (16,16ss) y Juan (21,15ss). Añadiendo que es «ésta tan manifiesta doctrina de las Sagradas Escrituras...» [27]

Otras veces el texto bíblico se lo trae en los mismos cánones definitorios, pero sin que recaiga la definición sobre él; se lo trae con valor *confirmatorio*, lo que vale tanto como decir que con valor de *interpretación auténtica*. Tal sucede en varios cánones definitorios del concilio de Trento sobre el pecado original, en los que se citan varios pasajes.

Después de definir la universalidad del pecado original, añade: «puesto que contradice al Apóstol, que dice: 'Por un hombre entró el pecado en el mundo'...» (Rom 5,12) [28].

Sin embargo, no siempre los pasajes alegados en los esquemas conciliares o en las encíclicas pontificias se los trae en orden a interpretarlos; a veces tienen manifiestamente el simple valor de *acomodaciones*, con valor *ilustrativo*. Es el contexto el que hará valorarlo. Ejemplo de estas últimas es la «primam stolam» (Lc 15,22), que se trae en el esquema de «justificación», del concilio de Trento [29]. Y posiblemente tienen el mismo valor, en el mismo pasaje conciliar, las palabras que cita de Rom 5,5; ya que se las entiende de nuestro amor para con Dios, mientras que los Padres griegos las entienden del amor de Dios para nosotros [30].

Y no es creíble que el mismo concilio quiera dirimir esta cuestión cuando no quiso dirimir otra, eucarístico-bíblica, a causa de «las *varias sentencias de los Padres*» [31].

En ocasiones, la enseñanza magisterial es sólo *negativa:* rechaza una determinada interpretación o exigencia de un texto bíblico, pero no interpreta auténticamente la verdadera. Lo deja a la investigación o al recurso de otros medios, v.gr., el magisterio ordinario, si es tema tratado por él. Como ejemplo clásico puede citarse el capítulo 6.º de San Juan v.54-57. De él deducían los «utraquistas» la necesidad de comulgar bajo las dos especies. Pero el concilio de Trento *niega* que se deduzca

[27] Denzinger, o.c., n.1822.
[28] Denzinger, o.c., n.789; cf. Denzinger, n.790.791.792.
[29] Denzinger, o.c., n.800.
[30] Denzinger, o.c., n.800; cf. Perrella, *Introd. gen. a la S. Escritura* ver. esp. (1954) p.340.
[31] Denzinger, o.c., n.930.

de estos pasajes la necesidad de comulgar bajo ambas especies [32]. En cambio, alega otros pasajes en que *positivamente* se hace ver la suficiencia sacramental eucarística comulgando bajo una sola especie [33].

Otras formas de interpretación bíblica son todos los decretos y normas emanadas de la Santa Sede y con el carácter que ella quiere darle a sus decisiones: pueden ser disciplinares, prohibitivas o interpretativas.

Prohibitivas son las que afectan a la lectura de obras bíblicas, con lo que se viene a poner en guardia sobre la tesis sostenida o hipótesis defendidas. Ejemplo, la prohibición dada por Pío VI sobre la obra de Isenbihel sobre el vaticinio del Emmanuel (Is 7,14), al que negaba todo sentido mesiánico [34].

Interpretativas son las que enseñan el sentido a sostenerse en algún texto bíblico. Ejemplo, el decreto de la P. C. B. de 1 de julio de 1933 sobre la interpretación de Act 2,24-33; 13,35-37 y Mt 16,26; Lc 9,25, en los que obliga a sostener el sentido «profético» del primero, sobre la resurrección de Cristo; y el segundo, el sentido «espiritual» de la expresión [35].

La Pontificia Comisión Bíblica.—La P. C. B. es la Congregación que tiene la Iglesia para tutelar, y enseñar, normalmente, las cuestiones bíblicas en los casos que requieren intervención eclesiástica.

Fundada por León XIII en 1902, en 1907 San Pío equiparó sus decisiones a las decisiones doctrinales de las Sagradas Congregaciones, e impuso que «todos están obligados en conciencia a someterse» a sus decisiones, «del mismo modo que (hay que someterse) a los decretos que pertenecen a la *doctrina* promulgados por las Sagradas Congregaciones y aprobados por el Soberano Pontífice»; y que los que los impugnen, no «parecen escapar al estigma de desobediencia y temeridad y, en consecuencia, de culpa grave» [36].

Perrella establece, a este propósito, las siguientes conclusiones:

a) No basta una sumisión *puramente externa*, un silencio obsequioso, sino que se requiere un *asentimiento interno* correspondiente a la obligación de conciencia impuesta por el Papa.

b) No es necesario un asentimiento *absoluto*, ya que las decisiones aun doctrinales de las Sagradas Congregaciones y de la P. C. B. ni son infalibles ni irreformables; bastará, en

[32] Denzinger, o.c., n.930.
[33] Denzinger, o.c., n.930.
[34] EB n.59.
[35] EB n.529.530.
[36] Motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae*; cf. EB n.279.

cambio, un asentimiento *interno prudencial* proporcionado a la autoridad de la P. Comisión Bíblica.

c) Será siempre lícito someter a la P. C. B., con la debida filial reverencia, las graves dificultades que un estudioso tuviese eventualmente en contra. En cambio, «aquellos que de viva voz o por escrito impugnaran sus decisiones, no se verán libres de la nota de desobediencia y de temeridad ni, por consiguiente, estarían inmunes de culpa grave; esto independientemente del escándalo que produjeran y de las responsabilidades que pudieran incurrir delante de Dios», dice San Pío X [37].

Sin embargo, conviene añadir a esto una mayor apertura en la libertad de investigación de la Sagrada Escritura concedida por la P. C. B., como se desprende de la presentación que del *Enchiridion biblicum*, en la edición de 1954, hicieron tanto el secretario de la dicha P. Comisión Bíblica, P. A. Miller [38], y el subsecretario de la misma, P. A. Kleinhans [39]. Es verdad que se trata de dos documentos no oficiales, pero no es menos significativo que lo hagan dos personalidades de la P. C. B. Ello parece dar a entender una nueva interpretación sobre el valor de algunos documentos emanados de dicho alto organismo.

Se hace en ellos una clara distinción entre los decretos que, directa o indirectamente, van unidos con verdades de fe y costumbres, y los otros que no llevan necesariamente esta vinculación. Diciendo de éstos el P. Kleinhans que el investigador, «salva siempre la autoridad del magisterio de la Iglesia», puede hacer sus investigaciones y establecer sus conclusiones «con plena libertad» [40].

2) Valor interpretativo bíblico de los Santos Padres

La Iglesia se expresó en diferentes ocasiones sobre el valor del argumento de los Santos Padres en la interpretación bíblica. Ya el concilio de Trento prohíbe entender la Escritura «contra el *consentimiento unánime* de los Padres» [41].

Enseñanza que reitera Pío IV en la profesión de fe tridentina [42].

El concilio Vaticano I, admitiendo que algunos interpretan mal lo que decretó el concilio de Trento sobre la interpreta-

[37] Perrella, o.c., p.337.
[38] *Das neue biblische Handbuch*, en Benediktinische Monatschrift (1955) p.49-50.
[39] *De nova Enchiridii Biblici editione*: Antonianum (1935) 63-65.
[40] L. Turrado, *Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios bíblicos*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (1957) p.307-308; sobre la naturaleza y alcance de los decretos de la P. C. Bíblica, cf. L. Turrado, en Est. Bíbl. (1949) p.302-307; Vogt, *De decretis Commissionis Biblicae distinguendis*: Biblica (1955) 565.
[41] EB n.47. [42] EB n.58.

ción de la Escritura, «renovando el mismo decreto», prohíbe interpretarlo «contra el *unánime consentimiento* de los Santos Padres»[43].

León XIII, en la *Providentissimus Deus*, dice:

«El testimonio de los Santos Padres, empero, que, «después de los apóstoles, fueron, por decirlo así, los plantadores de la santa Iglesia, sus regadores, edificadores, pastores y criadores, y así la hicieron crecer», tiene *decisiva autoridad cuando todos ellos explican de una sola y única manera un texto bíblico que se refiere a la doctrina de la fe y a las costumbres;* pues de su conformidad resulta claramente que, según la fe católica, dicha explicación ha sido recibida por tradición de los apóstoles.

La opinión de estos mismos Padres es también muy digna de ser tenida en mucha estima cuando tratan de estos asuntos como doctores y declarando su juicio particular; pues no solamente su ciencia de la doctrina revelada y sus conocimientos de muchas cosas útiles para entender los Libros Apostólicos los recomiendan de manera eminente, sino que Dios mismo derramó los auxilios de sus luces en estos hombres notabilísimos por la santidad de su vida y su amor a la verdad. Que el intérprete sepa, por lo tanto, que él debe seguir sus pasos con respeto y aprovechándose de sus trabajos mediante una elección inteligente»[44].

Y el mismo Papa dice en otro pasaje de la misma encíclica:

«No es necesario conservar igualmente todos los sentidos, que cada uno de los Padres... han empleado para explicar estas mismas Escrituras. Aquéllos, dadas las opiniones corrientes en su época, al explicar los lugares en que se trata de cosas físicas, tal vez no han juzgado siempre tan conforme a la verdad, que no hayan expuesto opiniones que en la actualidad ya no son aprobadas. Es preciso distinguir con cuidado en sus explicaciones aquello que dan *como concerniente a la fe o como ligado a ella,* y aquello que afirman de común acuerdo. Porque «en lo que no es de necesidad de fe, los santos han podido tener pareceres diferentes lo mismo que nosotros»; tal es la doctrina de Santo Tomás»[45].

Pío XII, en la *Divino afflante Spiritu,* dice que los expositores:

«No menos diligentemente tengan cuenta de la... explicación dada por los Santos Padres»[46].

Haciendo ver más adelante la gran utilidad de aprovecharse de sus obras en orden a la exegesis:

«Porque ellos, aun cuando a veces estaban menos pertrechados de erudición profana y conocimiento de lenguas que los intérpretes de nuestra edad, sin embargo, en conformidad con el *oficio que Dios les dio en la Iglesia,* culminan por cierta suave perspicacia de las co-

[43] EB n.63.
[44] EB n.96.
[45] EB n.107; cf. San Pío X, *Juramento antimodernista,* en Denzinger, *Ench. symb.* n.2146.
[46] EB n.561.

sas celestes y admirable agudeza de entendimiento, con las que íntimamente penetran las profundidades de la *divina palabra* y ponen en evidencia todo cuanto puede conducir a la ilustración de la doctrina de Cristo»[47].

Esta exigencia exegética establecida por la Iglesia se refiere a la autoridad de los Padres, no como simples testigos de hechos, sino como testigos de la fe. Es el testimonio suyo cuando presentan una interpretación exegética como expresión de la fe. Entonces los Padres son testigos de la fe de la Iglesia. Y siendo la Iglesia infalible en las cuestiones de fe y costumbres, lo serán los Padres cuando testifiquen la auténtica fe de la Iglesia. Para esto se requieren ciertas condiciones:

a) Que lo que digan lo expongan como testigos de la fe. En ocasiones, se cita en comentarios bíblicos a uno o más Padres. Pero esto, de suyo, salvo una especial autoridad de los mismos como representantes de la fe, no tienen más valor que el *confirmativo* con su autoridad científica.

b) Que se trate de cuestiones de «fe y costumbres», que son las únicas en las que pueden actuar como testigos de la fe. En otras cuestiones, su autoridad puede ser mayor o menor, o incluso decisiva, si testifican una cuestión, v.gr., como testigos presenciales, etc.

c) Tienen «autoridad decisiva cuando *todos ellos* («explicant *omnes*») explican de una sola y única manera un texto bíblico», como enseña León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus*. Pero esta unanimidad no es matemática, sino *moral*. Es el conjunto moralmente unánime de ellos. Lo que se ve también si algunos, debiendo expresarse en contra, no lo hacen; si callan ante el juicio de los otros, o de algunos especialmente representativos en la defensa de determinadas doctrinas. Tales son San Atanasio contra los arrianos, San Agustín contra los pelagianos o San Cirilo contra los nestorianos[48].

En cambio, no constituyen argumento cuando hay divergencias de interpretación entre ellos sobre un pasaje bíblico. Por ejemplo:

De Isaías 53,8: «Generationem eius quis enarrabit?» (Vg.) se dan varias interpretaciones patrísticas:

39 Padres lo interpretan de la generación eterna del Verbo.
4 Padres lo interpretan de la generación temporal del Verbo.
20 Padres oscilan en la interpretación.
1 Padre lo interpreta de la resurrección de Cristo.

[47] EB n.563.
[48] Sobre este punto, cf. I. SALAVERRI, en *Sacrae Theol. Summa* (1952) I p.764 n.840 y p. 56-766.

Pero lo peor es que hacen la exegesis basados en las versiones de los Setenta y la Vulgata, y no sobre el texto hebreo, muy distinto de las versiones anteriores [49].

La utilidad de este argumento patrístico, de suyo, es definitiva. Sin embargo, en la práctica exige un estudio muy detenido y un análisis muy preciso de los Padres para que el argumento sea válido. Se los cita muchas veces en forma global o masiva, sin control estricto, y no es verdadero argumento; mucho menos lo es la cita escueta, salvo lo antes dicho, de alguno que otro Padre. Pío XII dirá que hay que notar que «entre las muchas cosas que en los Sagrados Libros legales, históricos, sapienciales, proféticos, se proponen... no son muchas aquellas de las que haya *unánime consentimiento* de los Padres» [50].

3) La «analogía de la fe»

Se entiende por «analogía de la fe» el conjunto de verdades reveladas o teológicas que componen el cuerpo doctrinal religioso.

La frase materialmente la usa San Pablo *(katá ten analogían tes písteos)* (Rom 12,6), pero el sentido en que lo usa es distinto del sentido técnico con el que se usa aquí.

De este principio, como criterio exegético, dice León XIII en la *Providentissimus Deus*, después de exponer los recursos científicos que han de utilizarse en exegesis:

> «Sobre los demás puntos se debe seguir la *analogía de la fe (analogia fidei sequenda est)* y tomar como suprema norma la doctrina católica, tal como está definida por la autoridad de la Iglesia; porque es el mismo Dios autor de los Libros Santos y de la doctrina que la Iglesia tiene en depósito, y no puede, por lo tanto, suceder que por legítima interpretación sea hallado en ellos un sentido diferente, sea en lo que fuere, de ésta. De aquí resulta, de una manera evidente, que se debe rechazar, como insensata y falsa, toda explicación que ponga a los autores inspirados en contradicción entre sí o que sea opuesta a la enseñanza de la Iglesia» [51].

El concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei verbum*, hablando de los modos de realizar una recta exegesis, dice:

> «Hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la *analogía de la fe*» [52].

[49] Perrella, o.c., p.341 nt.5.
[50] EB n.570; cf. L. Turrado, *Valoración del testimonio patrístico...*: Est. Bíb. (1949) p.287-308.
[51] EB n.94; cf. n.136.358.561.592.
[52] Const. dogm. *Dei verbum* c.3 n.12.

En efecto, siendo Dios el autor principal de la Biblia, no puede haber la menor contradicción entre lo que él enseña por la Escritura o por la Tradición viva de la Iglesia, pues él mismo es el que habla y enseña.

No sólo se considera como norma exegética las enseñanzas de fe, sino la teología, es decir, las conclusiones derivadas, por auténtica lógica, de las mismas. Ya que todo esto no es otra cosa que derivar y deducir conclusiones ciertas y, por lo tanto, verdades por Dios queridas, las cuales, aunque no sean de fe, son verdades que no pueden estar en pugna con la revelación, pues Dios es el autor de todo ese complejo de esas verdades: reveladas unas y las otras entrañadas en las mismas.

De aquí la necesidad de tener presente en la exegesis el cuerpo doctrinal, para: *a)* que una interpretación propuesta no vaya *en contra* de verdades auténticas de ese cuerpo doctrinal; y *b)* que estos mismos valores doctrinales puedan *iluminar*, en lo posible, la interpretación exegética.

Generalmente, la *analogia fidei* tiene valor *negativo*, pero en algún caso puede tenerlo *positivo*.

Ejemplos clásicos son:

Los «hermanos» de Jesús que salen en los Evangelios, aparte de las razones exegéticas en contra, no pueden ser verdaderos hermanos de Cristo, puesto que iría contra el dogma de la perpetua virginidad de María.

El «lavatorio de los pies» que relata San Juan (13,9-11), que acaso a primera vista parecería tener las características de un sacramento [53], no puede serlo, ya que va contra el hecho, dogmático, de definir la Iglesia y no reconocer más que siete sacramentos.

De lo expuesto se ve bien lo que pide León XIII a los exegetas:

> «El que profesa la Sagrada Escritura debe también merecer este elogio: que posea a fondo la teología y que conozca perfectamente los comentarios de los Santos Padres, de los doctores y de los mejores intérpretes» [54].

c) *Proforística*

Proforística, de *pro-phéro*, llevar delante, pasar delante, mostrar, es la tercera parte de la hermenéutica, y tiene por finalidad exponer la Sagrada Escritura. Naturalmente, esta exposición puede ser muy varia por su procedimiento y por

[53] M. de Tuya, *Comentario al evangelio de San Juan*, en *Biblia comentada* (1964) t.5 p.1216-1217.
[54] EB n.95.

su finalidad, yendo desde la estricta exposición científica hasta la forma catequética y pastoral. Por eso se pueden agrupar estas exposiciones en tres categorías:

a) Formas expositivas principales

Aquí se incluyen las tres principales: versiones, comentarios y teología bíblica.

Versiones.—Esta, que es la forma más elemental de exposición, supone una traducción bien hecha: no un servilismo material, sino una verdadera versión del sentido. A nadie se le oculta la dificultad que puede haber en ello, máxime en pasajes cuya interpretación exegética aún no está bien determinada; y exige también una versión directa de los textos originales. Una buena versión es ya un buen camino andado para la intelección de muchos pasajes. Pío XII estimuló estas versiones de las lenguas orientales para servicio de los fieles [55]. Igualmente, el concilio Vaticano II insiste ampliamente en recomendar las versiones de las lenguas originales. Dice:

> «Es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la Sagrada Escritura. Por ello, la Iglesia, ya desde sus principios, tomó como suya la antiquísima versión de los Setenta, y conserva siempre con honor otras traducciones orientales y latinas, sobre todo la que llaman Vulgata. Pero como la palabra de Dios debe estar siempre disponible, la Iglesia procura, con solicitud materna, que se redacten traducciones aptas y fieles en varias lenguas, sobre todo de los textos primitivos de los Sagrados Libros» [56].

Comentarios.—Es la forma sistemática y científica de exponer un libro, parte de él o de la Escritura. En él se han de abordar todos los problemas necesarios para lograr la mejor comprensión posible del tema en cuestión, conforme a los últimos adelantos científicos. Se estudiará el texto elegido, la crítica textual y el análisis de todos los temas y problemas que plantea el comentario en orden a la valoración del mismo, ilustrándoselos con todos los recursos científicos—filológicos, históricos, arqueológicos, etc.—de que pueda disponerse. Hay formas y sistemas distintos de exposición; pero en el fondo todos han de tener la misma problemática y han de ser tratados con la altura, competencia y estricto rigor científico. Un ejemplo excelente de este tipo es la célebre colección de los *Études Bibliques*, publicada por la École Biblique, de los dominicos de Jerusalén.

[55] EB n.560.
[56] Const. dogm. *Dei verbum* c.6 n.22.

Otra forma, científica, pero reducida, es la que va destinada, en tono más bien divulgativo, a un público culto.

Teología bíblica.—Esta «no es propiamente una interpretación, mas su resultado»[57]. En efecto, supone ya la valoración exegética de los pasajes o libros a tratar, y se va a presentar en ella una elaboración de sus ideas. Es la exposición del contenido teológico de los Libros Sagrados.

Expone el contenido doctrinal generalmente en dos formas: analítica y lógica. La forma *analítica* expone el proceso evolutivo de la temática religiosa bíblica, logrando así hacer ver el paulatino progreso de la revelación. El método *lógico* sistematiza en un complejo todos los elementos doctrinales de un mismo tema, atendiendo, no tanto al progreso evolutivo del mismo, cuanto al *total* que da el conjunto de datos bíblicos sobre un tema. Ambas formas pueden conjuntarse, en ocasiones, y prestar un valor reforzado[57*].

La Historia sagrada.—También se puede añadir aquí, como forma expositiva exegética, la Historia sagrada o Historia bíblica, que puede participar de la exegesis y de otros subsidios científicos o ser la simple narración, llanamente explanada, de los relatos bíblicos. Puede ir desde la historia valorada científicamente hasta la simple forma de narración escolar o popular. Una forma especial de ésta es la *Historia de la salud,* en la cual el objetivo no está en la sola narración de los relatos bíblicos, sino en hacer ver cómo en toda ella el tema que la preside, conduce y desarrolla es la idea mesiánica de la salvación.

Lo mismo se puede decir de las Vidas de Cristo, San Pedro, San Pablo...

b) Formas expositivas secundarias

Se consideran estas formas expositivas que van a exponerse como secundarias, con relación a las anteriores, por razón de su misma estructura. Son las siguientes:

Paráfrasis, del griego *para-phrázo,* etimológicamente, «junto a lo enseñado». Realmente se entiende por *paráfrasis* una *explicación más amplia* del mismo texto bíblico, y hecho en el

57 Perrella, o.c., p.346.

57* Van der Ploeg, *Une «théologie de l'Ancien Testament» est-elle posible?:* Ephem. Theol. Louv. (1962); F. M. Braun, *La théologie biblique. Qu'entendre par là?:* Rev. Thom. (1953); C. Spicq, *L'Avénement de la Théologie Biblique:* Rev. Sc. Phil. et Théol. (1951); U. Devescovi, *La Teologia del Antico Testamento e diverse tendenze per la sua sistematizazione:* Gregorianum (1955); sobre el concepto de teología bíblica, cf. Alonso, S. I., y F. Franqueza, C. B. F., en sus artículos respectivos, en *XVIII Semana Bíblica Española* (1959); M. García Cordero, «*Teología bíblica*» e «*historia de salvación*»: Ciencia Tomista (1966).

mismo pasaje correspondiente: una amplificación complementaria del texto bíblico en orden a la claridad. Busca explicar lo oscuro, completar lo implícito, precisar lo ambiguo. Un ejemplo de la misma es el siguiente, tomado de la célebre paráfrasis de Piconio (el capuchino Bernardino de Picquigny, † 1707).

«Ave, gratia plena, Virgo a Deo acceptissima: Dominus tecum, et prae omnibus mulieribus benedicta... Ne timueris, inquit, ea est, apud Deum gratia, ut illa sis Virgo ab aeterno electa, de qua praenuntiavit Isaias 8,14:Ecce Virgo concipiet et pariet filium et vocabitur Emmanuel».

Las primeras formas de paráfrasis son los *Targumim* o paráfrasis arameas de gran parte de los Libros Sagrados. También hay la paráfrasis en el *Ecclesiastes* de San Gregorio Taumaturgo [58]; y sobre el NT escribió paráfrasis Erasmo. Una excelente paráfrasis de las epístolas del NT y del Apocalipsis ha sido hecha por Terwelp [58*].

Apostillas, en latín «postillae», de «*post illa* (verba textus)», son muy *breves acotaciones continuas* puestas detrás de las sentencias de todo un libro o de todo el texto sagrado para exponer y precisar mejor el sentido. Son célebres las *apostillas* del franciscano Nicolás de Lira († 1340) a toda la Biblia.

Esta forma de «apostillar» aún está en uso, sobre todo en versiones destinadas al gran público; se pone el texto «apostillado» en tipo de letra distinto.

Escolio, del griego *sjolé* = ocio; etimológicamente es una parada que se hace en la lectura para explicar algo. Se entiende por *escolio* una simple *nota explicativa* que se hace de *algún que otro lugar bíblico* especialmente oscuro; puede ser para explicar una dificultad gramatical, arqueológica, etc. Los autores cristianos lo tomaron de los gramáticos alejandrinos, siguiendo a Orígenes, con finalidad ilustrativa, y las ponían al margen, al pie de la página o separadamente.

Orígenes compuso escolios al libro de los Proverbios [59]; Mar Jacobo, obispo de Edesa, compuso unos escolios sobre el A T [60]; lo mismo hizo Barhebreo [61].

Glosas, de *glossai,* se llamaban entre los antiguos las palabrar raras, oscuras o idiotismos [62]. Luego esta palabra vino a

[58] MG 10,987-1018.

[58*] G. Terwelp, *Die Reden und Briefe der Apostel mit Einschluss der Apocalipse in deutscher Nachbildung* (1912).

[59] Edición de Tischendorf (1860).

[60] Edición G. Phillips, *Scholia on passages of the O. T. by Mar Jacob, Bishop of Edessa* (1864).

[61] Edición M. Sprengling-W. C. Graham, *Barhebraeus' Scholia on the O. T.* (Gen-2 Sam) (1931); J. Gegorius, *N. T.* con «escolios» griegos (1703); Ch. F. Matthaei, *N. T.* con «escolios» griegos en gran parte inéditos (1782); J. G. Rosenmüller, *Escl. N. T.* (1777).

[62] Aristóteles, *Poet.* 21,4ss; Quintiliano, *Tust. orat.* 1,1.

designar las leves anotaciones con las que se explicaban los vocablos oscuros; después las «glosas» vinieron a significar todas las explicaciones, sobre todo las más breves, tomadas de las obras de los Santos Padres. Hoy todavía se designan con este nombre las palabras o breves sentencias, que de su anotación en el margen o en otra parte pasaron luego a incorporarse al mismo texto sagrado [63]. Como los escolios, también éstas proceden del uso de los gramáticos alejandrinos, con las que acostumbraban explicar las obras de los autores clásicos.

Prácticamente, «la *glosa* entre los latinos fue más o menos lo que la *catena* entre los griegos, esto es, un comentario compuesto de explicaciones patrísticas» [64].

Estas explicaciones, si se colocaban en el margen lateral del texto bíblico, se llamaban *glosa marginal*, y si iba a continuación de cada línea del texto, se llamaban *glosa interlineal*. Posteriormente estas glosas se componían separadamente del texto sagrado, y a su colección se llamaba *glosario*. Es célebre el de Exiquio de Alejandría, compuesto sobre el 380 para la literatura clásica, pero al que los escritores cristianos desde fines del siglo v añadieron también vocablos bíblicos.

La más célebre *glosa marginal* es la de Walafrido Estrabón († 849) [65]. Por su uso frecuentísimo y normal se la llamó *glosa ordinaria*, y se la citaba como *autoridad*. Sin embargo, parece que no es de este autor, sino de Anselmo de Laón († 1117), el mismo autor de la *glosa interlineal* más famosa. Son famosos los glosarios de San Beda, Alcuino y Rábano Mauro.

Catenas.—Las «catenas» son comentarios a los Libros Sagrados, hechos normalmente con explicaciones tomadas de los Santos Padres o de los antiguos escritores eclesiásticos. Como estas explicaciones van casi empalmadas unas con otras, sugieren una «cadena», de donde toman el nombre. Lo mismo que el llamarse también, por su afinidad con la glosa, *glossa continuata*. Los latinos la llaman «cadena»; los griegos las llamaron más bien «colección de explicaciones», v.gr., *eklogai*, *synagogé exegéseon*. También las llamaron *paraphrásai*.

Tiene su origen entre los griegos. La primera «catena» conocida es la de Procopio de Gaza (= Pentateuco, Josué, Jueces, Rut). No llegó de él sino un extracto hebreo por el mismo Procopio, como él mismo lo advierte en el proemio [66]. Su uso pasó luego a los latinos. Los primeros intentos son

[63] Höpfl-Gut, o.c., p.524.
[64] Perrella, o.c., p.347.
[65] ML vols. 113 y 114.
[66] MG 87,21-1080.

del siglo VIII, por obra de Alcuino y su discípulo Rabano Mauro, O. S. B. Es igualmente muy conocida la *Catena aurea* de Santo Tomás de Aquino a los cuatro Evangelios.

c) Formas expositivas pastorales

De las diversas formas pastorales de exposición de la Sagrada Escritura, v.gr., sermones, exhortaciones, etc., hay dos principales:

a) *Lección sagrada.*—Es la lectura sistemática de un libro de la Biblia, o de toda ella, y la exposición exegética correspondiente. Sus orígenes están en el método ya usado para el A T en la sinagoga. El fin de esta «lectio» depende del auditorio, aunque siempre queda en un nivel científico, pero puede ir de personas muy cultas a un tipo más ordinario de nivel cultural.

b) *Homilía.*—Es una enseñanza familiar, sencilla, del texto sagrado, especialmente usada en la liturgia de la misa para exponer la epístola y el evangelio o, en general, otro tema religioso. Su uso es del más auténtico abolengo patrístico; debe ser una exposición sencilla, «familiar» *(homilía)*, clara, teológica, adaptada a la clase de auditorio asistente. Su función pastoral debe normalmente concluir con algunas deducciones morales. De la homilía dice el concilio Vaticano II:

> «Se recomienda encarecidamente, como parte de la misma liturgia, *la homilía*, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana. Más aún, en las misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo nunca se omita sino por causa grave»[67].

BIBLIOGRAFIA

ARRINGLER, A., *Hermeneutica biblica generalis* (1813); BARDI, J. B., *Praelectiones biblicae* (1856); BEA, A., *La historicidad de los Evangelios sinópticos* (1965); BENOIT, P., *Reflexions sur la «Formgeschichliche Methode»:* Rev. Bibl. (1946) 481-512; BOVER, J. M., *Psalmorum Parallelismus,* en *Verb. Dom* (1927) p.257-266; BRAUN, F. M., *École de la Formgeschichte,* en *Dict. Bib. Suppl.* 3 col.312-317; DESSAILLY, L., *L'ami du Clergé* (1899); EGGER, F., *Streiflichter über die «freire» Bibelforschung* (1899); GALBATI-PIAZZA, *Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles* (Tours 1956); GALLING, K., *Biblisches Reallexicon* (Tubinga 1937); GOGUEL, *Une nouvelle école de critique évangelique:* Rev. d'hist. des relig. (1925) 114-160; HATCH-REDPATH, *A Concordanc to the Septuagint* (Graz 1954); KAULEN, F., *Grundsätzliches zur katholischen Schriftauslegung:* Literarischer Handweisen (1895); KITTEL, G.,

[67] Const. sobre *sagrada liturgia* c.2 n.52.

Theologisches Wörterbuch zum NT (Stuttgart 1949); KÖHLER, *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testament* (1927); LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1956-1957); MALET, A., *L'avenir de l'interprétation scripturaire:* Foi et Vie 59 n.1 (1960) 22-42; MANDELKERN-MARGOLINI, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae* (Graz 1955); PETERS, N., *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur...* (1905); PHILLIPS, G., *Scholis on passages of the O.T. by Mar Jacob, Bishop of Edessa* (1864); SCHEDL, C., *Ursprünge und Formen des Prophetischen:* Bibel und Kirche 19 (1964) 2-4; SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen neuen Testamen* (text nach Nestlé) (Stuttgart 1953); AC,. SCHÖPFER, *Bibel und Wissenschaft* (1932); SPRENGLING-GRAHAM; *Barhebraus Scholia on the O. T. (Gen.-II Sam)* (1931); TURRADO, L., *Magisterio de la Iglesia sobre los géneros literarios bíblicos*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (1957); *Valoración del testimonio patrístico...:* Est. Bibl. (1949) 287-308; UBALDI, U., *Introd. in S. Script.* III (1901); VACCARI, *De utilitate parallelismi poetici ad intelligentiam S. Librorum*, en *Verb. Dom.* (1921) p.184-189. VOGT, *De decretis Commissionis Biblicae distinguendis:* Biblica (1955).

HISTORIA DE LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA

POR

JOSÉ SALGUERO, O. P.

BIBLIOGRAFIA

A. Obras sobre la interpretación judía de la Biblia

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* [3] I (Leipzig 1901) p.111-161; L.Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours* (París 1881); G. Karpeles, *Geschichte der jüd. Literatur* [3] (Berlín 1921); G. Herlitz-B. Kirschner, *Jüdisches Lexicon* I-IV (Berlín 1927); J. Klatzkin-I. Elbogen, en *Encyclopedia judaica* I-IV (1927-1929); U. Cassuto, *Haggada, Halakha, Gemara, Midrashn Mishna, Talmud,* en *Enciclopedia italiana* de Treccani; H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrash* [6] (Munich 1930); A. Vincent, *Le judaïsme,* en *Bibliothèque cathol. des Sc. Rel* (París 1932) p.38-61; M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus Christ* (París 1931) p.XVI-XX y 542-581; J. Bonsirven, *Exégèse allégorique chez les rabbins Tannaites:* RSR 23 (1933) 513-541; Id., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París 1939); G. Bardy, *Philon le juif:* DTC 12 (1933) 1439-1456; J. B. Frey, *La révélation d'après les conceptions juives au temps du J.-Chr.:* RB 13 (1916) 472-510; A. Cohen, *Il Talmud.* Trad. ital. (Bari 1935); P. Lestringant, *Essai sur l'unité de la révélation biblique* (París 1942); J. Van der Ploeg, *Les exégèses de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux:* RB 54 (1947) 199-228; C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (Londres 1952); H. J. Schoeps, *Paulus als rabbinischer Exeget,* en *Aus Frühchristlicher Zeit* (Tubinga 1950) p.221-238; Z.H. Chajes, *The Student's Guide through the Talmud* (Londres 1954); J.W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954); R. Bloch, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme. Aperçu sur l'origine du Midrash:* Cahiers de Sion (marzo 1954) 9-34; M. Kadushim, *The Rabbinic Mind* (Nueva York 1952); D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956); P. Grelot, *L'interprétation catholique des livres saintes,* en *Introduction à la Bible* de A. Robert-A. Feuillet vol. 1 (Tournai 1957).

B. Obras sobre la historia de la exégesis cristiana

R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du NT depuis le commencement du Christianisme jusqu'à notre temps* (Rotterdam 1693); J. G. Rosenmüller, *Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia christiana* (Hildburghusae 1795-1815); R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiatiques* [2] (París 1858); L. Diestel, *Geschichte des AT in der christlichen Kirche* (Jena 1869); F. W. Farrar, *History of Interpretation* (Londres 1886); H. Hurter, *Nomenclator litterarius Theologiae catholicae* [3] (Innsbruck 1913); G. H. Gilbert, *Interpretation of Bible. A Short History* (Londres 1908) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Friburgo en Br. I, 1913; II, 1914; III, 1923; IV, 1924); J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* I (París 1915), II (París 1912), III (París 1912); A. Vaccari, *Historiae exegeseos,* en *Institutiones Biblicae* (Roma 1929) I p.325-376; G. Bardy, *La littérature patristique des Questions et responsiones:* RB 41 (1932) 210-236.341-369.515-538; 42 (1933) 14-30.211-229.328-352; M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (París 1933); R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque:* RB 44 (1935) 166-191; 45 (1936) 201-220.364-384; A. Vaccari, *La «theoría» nella scuola esegetica di Antiochia:* Bi 1 (1920) 3-36; J. Danièlou, *Gré-*

goire de Nysse, *Vie de Moïse* (París 1941); ID., *Origène* (París 1948); C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (París 1944); J. M. VOSTÉ, *S. Thomas Aquinas epistularum Sti. Pauli interpres*: Ang (1942) 255-276; G. BARDY, *Commentaires patristiques de la Bible*: DBS II 73-103; H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París 1950); A. COLUNGA, *Clemente de Alejandría escriturario*: Helmantica 1 (1950) 453-71; *Enciclopedia cattolica* 3 (Roma 1950) 1842-1857; R. M. GRANT *The Bible in the Church. A Short History of Interpretation* (Nueva York 1948).

C. OBRAS QUE TRATAN DE LA EXÉGESIS MODERNA

T. K. CHEYNE, *Founders of Old Testament Criticism. Biographical, Descriptive and Critical Studies* (Londres 1893); F. VIGOUROUX, *Les Livres saints et la Critique rationaliste. Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les saintes Écritures* (París 1901-1902); A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques en France au XIX siècle* (París 1902); ID., *La question biblique au XX siècle* (París 1906); J. E. MCFAYDYEN, *The Present Position of the O. T. Criticism*, en *The People and the Book*, editado por A. S. PEAKE (Oxford 1925) p.182-219; R. P. LECANUET, *La vie de l'Église sous Léon XIII* (París 1930) p.318-383; A. LOISY, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (París 1930-1931); M. J. LAGRANGE, *M. Loisy et le modernisme* (París 1931); L. H. VINCENT, *Le Père Lagrange*: RB 44 (1938) 321-354; F. M. BRAUN, *L'oeuvre du Père Lagrange* (Friburgo en Suiza 1943); A. VINCENT, *L'exégèse moderne et contemporaine de l'Ancien Testament*, en *Initiation Biblique* de A. ROBERT-A. TRICOT (París 1939) p.304-317; L. PIROT, *Commission Biblique*: DBS II 103-113; J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament. Ses origines modernes, ses orientations récentes, ses règles principales*: Bi 25 (1945) 9-49; ID., *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (Tournai 1942); V. LARRAÑAGA, *La crisis bíblica en el Instituto Católico de París*: EstBíbl 3 (1944) 173-188. 383-396; L. BOUYER, *Liturgie et exégèse spirituelle*: Maison-Dieu 7 (1945); A. M. DUBARLE, *Le sens spirituel de l'Écriture*: RSPT (1947) 413ss; C. CHARLIER, *La lecture sapientielle de la Bible*: Maison-Dieu 12 (1948); V. LARRAÑAGA, *El cardenal Ceferino González y Su Santidad León XIII frente al problema bíblico de su siglo*: EstBíbl 7 (1948) 77-114; J. COPPENS, *Les harmonies de deux Testaments* 2 (Tournai-París 1949); ID., *Nouvelles reflexions sur les divers sens des saintes Écritures*: NRTh 74 (1952) 1-20; H. H. ROWLEY, *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951); A. BEA, *Il Beato Pio X, gli studi biblici e l'Istituto Biblico* (Roma 1952); ID., *Il progresso nell'interpretazione della S. Scrittura*: Greg 33 (1952) 85-105; A. GELIN, *Le renouveau biblique son état actuel*: Rencontres Bibliques 1 (1954) 63-76; J. DUPONT, *A propos du nouvel Enchiridion biblicum*: RB 62 (1955) 414ss; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia. I. Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) p.3-150; H. DUESBERG, *Horoscope du mouvement biblique*: NRTh 79 (1957) 3-15; J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (París-Lovaina 1958); B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récent*: RB 65 (1958) 481-522; O. CULLMANN, *Die Christologie des N. T.* (Tubinga 1957); J. SALGUERO, *Los estudios bíblicos y la Iglesia*: CultBíbl 16 (1959) 76-92.281-289; P. ASVELD, *Exégesis protestante alemana contemporánea*, en *EncBibl* 3 (Barcelona 1964) p.345-348; G. TAVARD, *Exégesis protestante. Principios de la*: ibid., p.338-345.

CAPITULO 1

Exegesis bíblica entre los judíos

Los judíos, que fueron los primeros posesores de los libros sagrados y que veían en ellos su regla de fe y de conducta, es natural que reservaran a la intepretación de la Sagrada Escritura un lugar muy destacado. Esto explica el que toda la literatura judía antigua tome la forma exegética, en cuanto se compone de comentarios bíblicos o de otras obras que se apoyan en la Biblia o beben abundantemente de ella. Ya en el mismo Antiguo Testamento se encuentran vestigios de una exegesis muy antigua, cuando los autores sagrados posteriores interpretan las profecías o enseñanzas de sus predecesores. Son éstos los comienzos, o mejor, el preludio de lo que se llamaría más tarde exegesis *midráshica.*

1. **Midrash.**—El término *Midrash* significa *comentario, investigación;* y proviene del verbo *darash* = «investigar, escrutar», que conduce el pensamiento a la idea de investigación. Los judíos escrutaban la Escritura para encontrar en ella las directrices que necesitaban para conducirse en la vida. Los iniciadores de esta investigación fueron los círculos intelectuales, sacerdotales y pietistas de la nación judía. También contribuyó grandemente a la expansión de esta literatura la lectura litúrgica de la Biblia en las sinagogas, que solía ir acompañada de una explicación. En tales explicaciones se trataba de penetrar el espíritu del texto sagrado para llegar a la significación profunda y a la aplicación práctica.

El *Midrash* nace, por consiguiente, en íntima conexión con los libros santos. Y como género literario, aparece en continuidad orgánica con la Biblia y constituye el puente de unión entre la Escritura y la literatura rabínica. La vida de la comunidad judía, a partir del siglo II a.C., fue como traduciéndose y trasvasándose en los *midrashim.* Comienzan así a aparecer diversas obras midráshicas, provenientes unas veces de los ambientes oficiales, como sucedía con los libros de los rabinos, y otras de las sectas, como nos lo demuestran los documentos de Qumrân. El fin que se proponían estos escritos era siempre el mismo: el *actualizar los libros santos,* releyéndolos y meditándolos a la luz de los acontecimientos y situaciones nuevas [1].

[1] Cf. A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov I-IX:* RB 43 (1934) 42-68.172-204.374-384; 44 (1935) 344-365.502-525. El 1 Mac 7,16-17 considera la matanza de los Ha-

El profeta Ezequiel se sirve ya del procedimiento midráshico en sus escritos [2]. Al emplear este método querían precisar y profundizar de modo especial el contenido teológico de los textos sagrados anteriores, haciendo progresar de este modo la revelación veterotestamentaria. Esta mayor penetración y actualización de las Sagradas Escrituras se lleva a cabo siguiendo líneas diferentes.

Se pueden distinguir tres clases de midrashim: el *halákico*, el *haggádico* y el *pesher*. Este último se encuentra principalmente en los escritos de Qumrân.

a) El misdrash *halákico* se propone estudiar las partes legislativas de la Biblia, especialmente la *Torah*, con el fin de encontrar en ellas nuevas reglas, sobre todo de orden jurídico, que permitan resolver los nuevos problemas surgidos al contacto con otras circunstancias. Es natural que este género midráshico se haya desarrollado principalmente en los ambientes intelectuales del judaísmo [3]. Se encuentra principalmente en el *Talmud* y en los midrashim más antiguos, como el midrash del Exodo, llamado *Mekhilta* [4]; el midrash del Levítico, designado con el nombre de *Sifra* [5], y el de los Números y Deuteronomio, que se conoce con el término de *Sifre* [6].

b) El midrash *haggádico* [7] trata de la explicación de la Escritura con vistas a la formación espiritual de los oyentes y de los lectores. No es una explicación de tipo jurídico, como la anterior, sino más bien de carácter moral, dogmático, narrativo. Se fija prevalentemente en el significado de los relatos y de los acontecimientos de la historia sagrada para sacar conclusiones prácticas con miras a la vida religiosa. Teniendo presente su finalidad, es normal que esta forma de interpretación de la Sagrada Escritura haya florecido particularmente en la predicación sinagogal, aunque no es exclusiva de ella. Podía revestir la forma de una exhortación moral, de un comentario doctrinal, de una explicación de las fiestas litúrgicas, de una simple exposición de algún texto bíblico. Esta clase de exegesis haggádica se encuentra principalmente en los midrashim más recientes, como los *Rabbah* sobre el Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio y sobre los *Megillot* (Lam, Cant, Ecl,

sidim como el cumplimiento del salmo 79,3. Cf. R. Bloch, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme. Aperçu sur l'origine du Midrash:* Cahiers de Sion (marzo 1954) p.9-34.

2 Cf. R. Bloch, *Ezechiel XVI: exemple parfaite du procédé midrashique dans la Bible:* Cahiers de Sion (1955) p.193-223.

3 *Halakha* significa «camino, norma, pauta». Proviene del verbo hebreo *halakh* = «caminar».

4 *Mekhilta* es lo mismo que «regla».

5 *Sifra* significa «libro».

6 *Sifre* es el plural de Sifra: «libros».

7 *Haggadha* proviene de la forma hifil *(higgidh)* del verbo *nagadh* = «contar, explicar»...

Rut, Est), que no son otra cosa que homilías. También pertenecen a este género el *Tanhuma* y los dos *Pesiqta* sobre el Pentateuco, junto con el *Midrash haggadol* [8].

c) El midrash *pesher* se distingue bastante claramente de los ya indicados. Se propone actualizar los oráculos proféticos, y, en ocasiones, de otros libros sagrados no proféticos, mostrando su *cumplimiento* en los sucesos del pasado próximo y del presente, para poder deducir de esto lo que acaecerá en el futuro. Un ejemplo característico de esto se encuentra en el c.9 de Daniel; y lo mismo podemos decir de Zac 9-14, en donde escritos antiguos son reinterpretados bajo una perspectiva histórica nueva. En Qumrân se han encontrado numerosos *pesher* que demuestran la gran actualidad que tenía este género de exegesis bíblica entre los miembros de aquella secta. El *pesher* qumránico más importante de los hasta ahora conocidos es el *Comentario de Habacuc* (1QpHab) [9]. También se ha encontrado un *pesher* sobre Nahún (4QNah) y otros parciales sobre Oseas, Isaías, Salmos, etc. *Pesher* significa «interpretación, comentario».

d) El midrash *cristiano*. Jesucristo y los apóstoles emplean las distintas formas del género midráshico para proponer sus enseñanzas. Jesús hace uso del midrash halákico cuando discute con los fariseos sobre el divorcio [10] y sobre el sábado [11]. La *halakha* cristiana es esencialmente de orden moral y religioso, confundiéndose en cierto sentido con la *haggada* judía. Por otra parte, la *haggada* cristiana tuvo gran importancia en la predicación apostólica. Viene como a constituir el marco en el cual las tradiciones evangélicas van tomando su forma literaria. De ella se encuentran numerosos vestigios en las epístolas [12].

El evangelio de San Mateo suele aducir con relativa frecuencia textos del Antiguo Testamento, constatando su cumplimiento y actualización en el Nuevo [13]. San Pedro también ve el cumplimiento de los salmos en la suerte de Judas [14], en la resurrección de Cristo [15], en su ascensión a los cielos [16]. La venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles y discípulos de Cristo el día de Pentecostés, era el cumplimiento de la profecía

8 Cf. J. Bonsirven, *Interprétation (Histoire de l')*: DBS IV 562.

9 Este comentario constituye una acomodación de las palabras de Habacuc a la situación concreta de la comunidad de Qumrân. El protagonista es el *Maestro de Justicia*, que se opone a tres clases de adversarios: al *hombre mentiroso* o *sacerdote impío*, a la *casa de Absalón*, que comprende a los que han traicionado a la alianza, y a una tercera clase, que abarca a los *traidores de los últimos tiempos*.

10 Cf. Mt 5,32; 19,9.

11 Cf. Mt 12,1-14.

12 Cf. Gál 3,19; 1 Cor 10,4; 2 Tim 3,8; Jds 9; véase también Act 7,22-32.

13 Cf. Mt 2,15.17.23; 3,3; 4,14.

14 Act 1,15-22; cf. Sal 69,26; 109,8.

15 Act 2,25-28; cf. Sal 16,8-11.

16 Act 2,34-35; cf. Sal 110,1.

de Joel [17]. San Pablo ve figurado en el velo de Moisés el endurecimiento de los judíos [18]. Ciertos temas de la predicación de Jesús [19] y de los apóstoles [20] traen a la mente el género midráshico.

El *pesher* se emplea también con frecuencia en el Nuevo Testamento, especialmente en la predicación y en la controversia. Se le puede descubrir en ciertos pasajes característicos del evangelio de San Mateo y en los discursos de los Hechos; en la explicación de ciertos sucesos relacionados con el destino de Cristo y de su Iglesia, así como en la evocación de los tiempos escatológicos [21].

De todos modos, el midrash cristiano se fija más que el midrash judío en el sentido literal y propio de los textos sagrados. Recurre menos a las sutilezas y a las argucias propias de las escuelas rabínicas, y se muestra, al mismo tiempo, más discreto y más sencillo, pues el misterio del reino de los cielos se revela a los pequeños y a los sencillos antes que a los sabios [22]. Esto no obstante, los autores del Nuevo Testamento hacen uso de casi todos los procedimientos que eran empleados por los rabinos de entonces, incluso ciertas sutilezas de razonamiento, de explicaciones etimológicas, etc. [23]

2. **Filón y la Escuela alejandrina.**—El método alegórico de interpretación de la Sagrada Escritura, que había de tener tanta importancia en la edad patrística, tuvo su origen entre los judíos alejandrinos. Su principal representante es *Filón*, que vivió en tiempos de Cristo († 42) [24]. Pero ya antes de Filón era conocido el método alegórico de interpretación de la Biblia. Los judíos alejandrinos debieron de tomarlo de los griegos, entre los cuales era bastante frecuente el empleo de la alegoría para explicar la mitología pagana. No queriendo la filosofía griega, principalmente la estoica, interpretar a la letra los relatos mitológicos que atribuían a los dioses acciones abominables, excogitaron la interpretación alegórica de ellos [25].

17 Jl 2,28-32.
18 Cf. 2 Cor 3,7-18.
19 Como, por ejemplo, las reflexiones de Jesús a propósito del diluvio (Mt 24,37-42).
20 San Pablo saca de la historia de los israelitas por el desierto lecciones para los fieles de Corinto (1 Cor 10,1-13). En los evangelios también se alude al cumplimiento de la profecía de Is 6,9ss, sobre el endurecimiento de los judíos, y a la de la piedra angular rechazada por los constructores (Sal 118,22; Is 28,16; cf. Mt 13,14s; Mc 4,12; Jn 12,40; Act 28,25-27; Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 20,17; Act 4,11; 1 Pe 2,4.7).
21 Cf. P. Grelot, *L'interprétation catholique des livres saints*, en *Introd. à la Bible* de A. Robert-A. Feuillet, I p.179-180.
22 Cf Mt 11,25.
23 Cf. 1 Cor 9,9; Heb 7,2-3.
24 Las obras de Filón han sido editadas por Ed. Mangey (Londres 1742) en griego y en latín; L. Cohn-P. Wendland, *Opera Philonis* I-VII (Berlín 1896-1926), sólo en griego. Cf. C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T.* (Jena 1875); P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908).
25 Cf. M. Decharme, *Critique des traditions religieuses chez les grecs* (París 1906) p.270-353.

Filón, el escritor judío más conocido de Alejandría, cultivó el sistema alegórico de los griegos. Pero esto no quiere decir que haya negado el sentido literal de la Sagrada Escritura, porque en su obra *Cuestiones y respuestas al Génesis* da en numerosos casos el sentido *literal* del texto y después el *alegórico* [26]. Lo que sí se debe admitir es que Filón consideró el sentido alegórico como más elevado que el literal y a él recurrió frecuentemente en donde creyó descubrir algún inconveniente desde el punto de vista literal. Esta fue la razón que le movió a interpretar el Génesis en su mayor parte alegóricamente.

Antes de Filón parece que ciertos autores judíos alejandrinos ya habían hecho uso de la interpretación alegórica. Aristeas, en su carta a Filócrates (hacia 200 a.C.), explica la ley que prohibía el uso de los animales impuros alegóricamente [27].

Los judíos alejandrinos emplearon el método alegórico en la interpretación de la Biblia con un *fin apologético*. Querían de este modo evitar ciertas dificultades que surgirían espontáneamente en la mente de los paganos al leer la Sagrada Escritura. No conociendo éstos la mentalidad hebrea, podían sentir y pensar menos rectamente de la religión yahvista y de las costumbres judías ante la lectura de ciertos antropomorfismos y ciertos ritos y ceremonias que se describen en la Biblia. Querían también imitar a los griegos, que empleaban la alegoría en la interpretación de sus poetas y escritores clásicos. Y puesto que se sentían superiores a los griegos en verdades morales y doctrinales, pretendían sobrepasarlos igualmente en cultura y filosofía.

El método alegórico judío-alejandrino parece que ejerció su influjo sobre ciertos autores del Nuevo Testamento, como San Pablo y el autor de la epístola a los Hebreos [28].

3. **La Mishna y el Talmud.**—Para conocer la exegesis practicada por los judíos palestinenses, es necesario estudiar los escritos que nos la han conservado: la *Mishna* y el *Talmud*. Los judíos que habitaban en Palestina eran ante todo casuistas. De ahí que tanto en el *Talmud* como en la *Mishna* predomine el aspecto jurídico de la Escritura.

a) La *Mishna*, que etimológicamente significa *repetición* [29], es la primera colección oficial de la doctrina judía posbíblica,

[26] Cf. R. MARCUS, *Philo. Supplement. I: Questions and Answers on Genesis* (Cambridge 1953); W. L. KNOX, *A Note on Philo's Use of O. T.*: JTS 40 (1940) 30-34.237-251.

[27] Cf. EUSEBIO, *Praeparatio evangelica* 7,9: PG 21,626-636.

[28] Cf. J. CABANTOUS, *Philon et l'épitre aux Hébreux* (Montauban 1895); P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908); J. RENDEL HARRIS, *The Influence of Philo on the N. T.*: ExpTim 37 (1926) 565ss.

[29] Proviene del verbo *shanah* = «repetir». Y *Mishna* tiene su origen «en el método oral de la enseñanza, por medio de repeticiones». Cf. U. CASSUTO, en *Encicl. ital.* de TREC., p.23.437.

de carácter predominantemente jurídico, compilada por rabbí Judá el Santo, hacia fines del siglo II d.C. Consta de 73 tratados, llamados *massekhtoth* [30], distribuidos en seis órdenes, *sedarim*. En época posterior fueron añadidos ciertos dichos que habían quedado fuera, llamados *baraitha* = «extraño».

b) La *Tosephta*, o «añadidura» [31], es una especie de complemento de la *Mishna*. Abarca una colección de doctrinas y tradiciones que, si bien no reconocida oficialmente, es muy estimada por los estudiosos modernos. Fue compuesta poco después de la *Mishna* por rabbí Jiyya bar Abba, discípulo de Judá el Santo [32]. Está ordenada y distribuida en tratados y órdenes o partes a semejanza de la *Mishna*.

c) La *Guemara*, que significa «complemento» [33], es un comentario de los rabinos posteriores sobre la *Mishna*. Y como tal es una especie de suplemento que viene a completar la *Mishna*. Existen dos especies de guemara: la llamada *jerosolimitana* o palestinense, que es sólo parcial, y la *babilónica*, que es total, es decir, está completa.

d) El *Talmud*, o sea, «enseñanza, doctrina, estudio» [34], es como la colección, el *corpus* de la doctrina tradicional judía, tal como fue constituida por obra de los rabinos *Amoreos* [35], sucesores de los rabinos *Tannaítas* [36] en la interpretación de la Biblia. El *Talmud* abarca dos partes: la *Mishna*, que es el texto fundamental, y la *Guemara*, que viene a ser como su comentario o complemento. Existen dos *Talmud:* el Talmud *palestinense*, conocido más frecuentemente como el Talmud *Jerosolimitano*, que fue compuesto entre mediados y fines del siglo IV; y el Talmud *Babilónico*, cuya composición se terminó hacia principios del siglo VII. Ambos fueron escritos en lengua aramea [37]. El más extenso y el más completo es el babilónico; de ahí que cuando se habla sin más del *Talmud* se suele entender siempre del más completo, a saber, del babilónico.

30 Del singular *massekhteth*. Es célebre el trat. 3.° de la 4.ª parte, llamado *Babha Bathra* = «puerta última».

31 Deriva este nombre del verbo hebreo *yasaph* = «añadir».

32 Sería, pues, de fines del siglo III y comienzos del IV. Cf. U. CASSUTO, *Ebrei. Letteratura post-biblica*, en *Enciclopedia italiana* de TRECCANI, 13 (1932) p.360. Otros autores, en cambio, creen que el núcleo central es efectivamente del siglo III, pero la redacción final sería del siglo v. Así A. COHEN, *Il Talmud* (Bari 1935) p.17. Sobre las ediciones de la Tosephta, véase H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrash* (Munich 1930) p.76s.

33 Procede del verbo *gamar* = «completar».

34 El término *Talmud* proviene de *limmad*, forma, piel de *lamadh* = «enseñar». De donde «enseñanza».

35 *Amoreos* es igual que *habladores, intérpretes* (del verbo *'amar* = «decir, hablar»). Fueron los doctores judíos entre principios del siglo III y fines del siglo v.

36 Los *Tannaítas* = «repetidores», vivieron entre el siglo I d.C. y principios del siglo III.

37 Sobre ediciones y versiones del *Talmud*, véase U. CASSUTO, *Talmud*, en *Enciclopedia italiana* de TRECCANI, 33 (1937) p.210. Cf. M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem* I (París 1890); II-XI (París 1878-1899); L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud* (Berlín 1925ss).

4. **Métodos exegéticos empleados por los judíos.**— Desde muy antiguo los judíos poseían una serie de reglas para interpretar la Sagrada Escritura. Merecen especial mención las siete leyes atribuidas a Hillel (de fines del s.I a. C.), llamadas *reglas de Hillel:* 1.ª, *qal wahomer*, a fortiori; 2.ª, *gezerâ shawâ*, asimilación; 3.ª, *binyan 'âb*, establecimiento de un principio después de un solo texto bíblico; 4.ª, *binyan âb*, después de dos textos; 5.ª, *kelal ûpherât*, general y singular; 6.ª, *kyose' bô mimmaqòm aher*, paralelamente después de otro texto; 7.ª, *dâbâr hâ-lamed me'inyânô*, que se esclarece por su contexto [38]. Estas mismas reglas han sido un poco ampliadas en *trece* por rabbí Ismael († 135), de la época de los Tannaítas. Por la misma era cronológica, rabbí Aqiba propuso también diversos principios hermenéuticos de tipo más bien filológico. A rabbí Eliezer, hijo de José el Galileo (fin del s.II), se le atribuye una serie de 32 reglas, dialécticas y filológicas, excogitadas con miras a la exegesis tanto haggádica como halákica. Parece más bien que son de época talmúdica, es decir, de alrededor del siglo VII.

A pesar de todas estas reglas, los comentaristas judíos siguen frecuentemente una hermenéutica bastante libre y variada. Ante todo se esfuerzan por encontrar el sentido obvio de la Sagrada Escritura, escrutando con este fin los menores detalles del libro sagrado. Tratan de determinar la verdadera lección, la ortografía y la pronunciación de las palabras, la extensión de las secciones y la división de las frases. Se fija el léxico mediante etimologías, a veces exactas, en muchas ocasiones caprichosas. Los rabinos trabajan incansablemente en la búsqueda del verdadero sentido con la ayuda de razonamientos, en vista de los cuales fueron propuestas las reglas recordadas más arriba. También se deleitaban en las analogías, en las asimilaciones, en los símbolos, en las alegorías y en otros métodos arbitrarios, como la guematría, la permutación y modificación de las letras, etc.

La exegesis rabínica tiene, por consiguiente, méritos indudables; pero, al mismo tiempo, adolece de graves defectos. Se buscaba con ahínco penetrar el sentido de la letra, porque los doctores judíos veneraban las Escrituras como verdadera palabra de Dios. De ahí su culto por la letra y su estudio de los menores detalles del texto. Pero, al mismo tiempo, estas tendencias abren la puerta a dos graves defectos: un exceso de dialéctica, propia del jurista y del casuista, y una tendencia a inventar leyendas y fábulas, que son muy apropiadas para la

[38] Cf. J. BONSIRVEN, *Interprétation (Histoire de l'):* DBS IV (1949) 564.

predicación popular. Por lo tanto, el literalismo, la idolatría de la letra, se combina frecuentemente con una libertad ilimitada respecto de ella. Los exegetas judíos dan excesiva importancia y valor a ciertos signos o partículas que engendran frecuentemente un literalismo ridículo e ininteligible. Y, por otra parte, añaden a la historia sagrada leyendas haggádicas totalmente inventadas y sin ninguna relación real con el texto.

Sin embargo, la alegoría brilla casi siempre por su ausencia en la exegesis rabínica. El alegorismo que en ella se descubre es pobre y elemental. Los rabinos, convencidos de la verdad histórica de la Sagrada Escritura, no sienten la necesidad de recurrir a la alegoría. Donde encuentran dificultades, las resuelven viendo en todas las páginas de la Biblia alusiones a la *Torah*, a Israel, al templo, etc. [39]

5. **Exegesis judía posterior.**—Poco después de terminada la compilación del *Talmud*, es decir, a finales del siglo VII y principios del VIII, se producen en el judaísmo diversos movimientos exegéticos de tipo más racional.

El primero es de tendencia *filológica*, y se produce al contacto con la cultura árabe y con sus métodos filológicos. A esto contribuyó también el nacimiento de una especie de herejía entre los judíos, llamada karaísmo, que por reacción contra los rabinos profesaba el culto de la letra de la Escritura *(qara')*. Gracias a este movimiento fueron apareciendo interesantes trabajos gramaticales y lexicográficos. El representante principal es el *Gaón Saadía* (892-942), que en su versión árabe de la Biblia y en su libro *Sobre las creencias y las opiniones* ofrece una exegesis exacta y literal. Los trabajos de gramática y lexicografía se continúan sobre todo en España, en donde comienza la edad de oro del judaísmo [40]. Es digno de mención Ibn Gana (Abu al walid II Merwan), muerto en Zaragoza hacia mediados del siglo XI, que, en su obra *El libro de las investigaciones minuciosas*, presenta diversos estudios gramaticales, lexicográficos, críticos y hermenéuticos. Tuvo también grande influencia *Abraham ibn Ezra* (1092-1167), de Toledo, cuya exegesis está fundada sobre el sentido natural de las palabras, sobre la gramática y sobre el nexo lógico entre las diversas partes del discurso. Otro representante de esta tendencia es *rabbí Salomón ben Isaac*, llamado *Rashi*, de Troyes (1040-1105), y los tres *Kimji* de Narbona: José Kimji († 1175), y sus dos hijos: Moisés Kimji († 1190) y, sobre todo, David Kimji († 1235), designado también con el apelativo de Radak,

[39] Cf. J. Bonsirven, ibid., 566-567.
[40] Cf. J. Bonsirven, ibid., 567.

formado de las iniciales de *Rabbí David Kimji*. *Elías Levita* (1468-1549) fue un gran gramático hebreo, buen lexicógrafo y colaborador de Daniel Bomberg en sus ediciones de la Biblia hebrea.

Debido igualmente a la influencia árabe, aparece otra tendencia de tipo *filosófico* que se esfuerza por conciliar la filosofía aristotélica con la revelación. El representante más importante es *Moisés ben Maimón* o *Maimónides* (1135-1204), de Córdoba, que, en su obra *La guía de los extraviados*, indica cómo se han de entender las Escrituras: hay que distinguir entre el sentido literal y las metáforas, descubrir los secretos esotéricos de la Ley y explicar racional o alegóricamente los antropomorfismos, etc. Estas mismas tendencias de tipo racionalista se encuentran también en otros judíos, como, por ejemplo, en Moisés Samuel ibn Gikatilla (s.XI) y en Leví ben Gerson de Bagnols (1288-1344).

Una tercera tendencia de tipo *místico* o *cabalístico* se va abriendo paso en España y en Alemania, como reacción contra la filosofía racionalista. Sus representantes principales son: Moisés ben Nahman (1194-1270), para el cual cada palabra de la Sagrada Escritura encierra misterios; Jacob ben Aser († 1340), que se complace en las explicaciones numéricas. La *Cábala* [41] une los elementos místicos con los teosóficos, llegando así a una especie de panteísmo emanatista. Su expresión más característica se encuentra en el *Zohar* (Libro del esplendor), de fines del siglo XIII, que vino a ser el código de la Cábala. En él es donde se encuentra el principio de que las Escrituras han de ser interpretadas según el método *Pardes*, palabra formada con las iniciales de los cuatro términos siguientes: *peshat* = sentido obvio; *reshet* = simple alusión, sentido alegórico, tipológico; *derash* = investigación; *sôd* = sentido oculto, místico. La expresión *Pardes* hace alusión, según parece, a los rabinos místicos del siglo II, de los que se decía que habían logrado penetrar el paraíso (= *Pardes*) [42].

La exegesis judía actual sigue en general criterios filológicos e históricos. Y sus principales representantes se alinean en dos grandes grupos: conservadores y racionalistas.

[41] *Cábala* o *Qabbalá* = «recepción, tradición», proviene del Piel *qibbel* del verbo *qabal* = «recibir». Designa el conjunto de doctrinas judías de carácter esotérico, místico, mágico, teosófico. La Cábala comienza propiamente hacia el año 1200, pero ya se encuentran elementos cabalísticos en el *Enoc etiópico* y *eslavo* y en los *Testamentos de los doce patriarcas*, etc. Cf. E. S. ARTOM, *Qabbalah*, en *Enciclopedia italiana* de TRECCANI, 28 (1935) p.569-571.

[42] Cf. J. BONSIRVEN, *Interprétation (Histoire de l')*: DBS IV 568; M. KADUSHIM, *The Rabbinic Mind* (Nueva York 1952).

CAPITULO 2

Exegesis bíblica cristiana

La historia de la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia cristiana se puede dividir en tres épocas: *A)* Epoca patrística (s.I-IX). *B)* Epoca medieval (s.X-XV). *C)* Epoca del renacimiento y moderna (s.XVI-XX).

A. Epoca patrística

1. **Orígenes de la exegesis cristiana.**—En el mismo Nuevo Testamento encontramos los primeros rudimentos de la interpretación cristiana de la Biblia. *Jesucristo* cita con frecuencia el Antiguo Testamento, explicándolo unas veces en sentido literal-histórico [43], otras en sentido mesiánico, demostrando que las profecías se han cumplido en su propia persona [44], y en algunas ocasiones en sentido típico [45].

Otro tanto hicieron los *apóstoles*, los cuales aducen frecuentemente textos del Antiguo Testamento interpretándolos en sentido literal [46], en sentido típico [47] e incluso en sentido acomodaticio siguiendo la exegesis rabínica de aquella época [48].

San Pablo refleja claramente en sus escritos la educación rabínica que había recibido a los pies de Gamaliel [49]. En bastantes ocasiones deja a un lado la letra del texto sagrado para fijarse más bien en un sentido típico o en un sentido acomodaticio propio de las escuelas rabínicas. Bajo la luz de la fe descubre en el Antiguo Testamento sentidos profundos que el Espíritu Santo en él había depositado [50]. Todavía va más lejos el autor de la epístola a los Hebreos, para el cual todo el Antiguo Testamento—personas, hechos, sucesos—es esencialmente figurativo. Su contenido no encuentra su cumplimiento ni su verdadero y pleno sentido sino dentro del marco del Nuevo Testamento [51]. Más allá de la letra y del contexto histórico

[43] Cf. Mc 2,25-26.
[44] Cf. Lc 4,17-21.
[45] Cf. Mt 12,39-40; Jn 3,14.
[46] Cf. Act 2,16-21; 8,30-35.
[47] Cf. Mt 2,15; Jn 19,36; Gál 4,22-31; Rom 5,14; 1 Cor 10,1-11; Col 2,17; Heb 7,3; 8,5; 10,1.
[48] Cf. Heb 13,5. Véase U. Holzmeister, *De accommodatione textuum biblicorum:* VD 18 (1938) 272-278.
[49] Cf. J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París 1939) p.337; J. Weiss, *Primitive Christianity* p.440; J. Bonsirven, *Exégèse allegorique chez les Rabbins tanaïtes:* RSR 23 (1933) 513-541; 24 (1934) 35-46.
[50] Cf. 1 Cor 10,6; Rom 5,14.
[51] Cf. C. Spicq, *L'épître aux Hébreux* I (París 1952) p.346; P. Pavda, *Les citations de l'A. T. dans l'épître aux Hébreux* (París 1904); J. Gamble, *Symbol and Reality in the Epistle to the Hebrews:* JBL (1926) 162-170; J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'A. T. dans l'épître aux Hébreux:* RB 54 (1947) 187-228.

descubre el sentido profundo de la Sagrada Escritura, dando a los hechos y a las personas una interpretación cristiana, porque, para él, en el Antiguo Testamento está latente el Evangelio de Cristo [52].

Los *Padres apostólicos* y los *apologistas* del siglo II, aunque no han comentado *ex professo* la Escritura, sin embargo, la citan con mucha frecuencia con vistas a la instrucción de los fieles, o con un fin apologético o bien polémico [53].

San Clemente Romano no posee un sistema de exegesis propiamente dicho. Se suele limitar a citar los textos con el propósito de alentar a los fieles a la perfección cristiana, mostrándoles la fealdad del pecado y la hermosura de la virtud. En general se deja llevar bastante de la interpretación alegórica. En la cuerda de púrpura que Rahab colgó de su ventana para salvarse ella y su familia de la destrucción [54], ve San Clemente Romano la redención por medio de la sangre de Cristo [55]. El autor de la *Epístola de Bernabé* trata de demostrar que la misión del judaísmo ha terminado y que los cristianos han heredado sus prerrogativas y los libros santos. Con este fin se sirve exageradamente de la alegoría y llega hasta reprochar a los judíos la mala inteligencia de los preceptos más claros del Antiguo Testamento. Por cuyo motivo fueron finalmente rechazados. La *Epístola de Bernabé* también emplea la *guematría* en la interpretación de la Sagrada Escritura. Este método se basa en el valor numérico de las letras de cada palabra [56].

La obra que compuso *Papías* (hacia el año 110), intitulada *Explicación de los sermones del Señor* [57], debió de ser más bien una síntesis bíblico-teológica de la doctrina revelada por Cristo que un trabajo exegético.

San Justino (hacia el a.155) utiliza en sus *Apologías*, y especialmente en su *Diálogo con Trifón*, el argumento de las profecías. Suele interpretar los textos bíblicos con mucha sencillez y franqueza, huyendo de las interpretaciones sutiles y alambicadas que hacían las delicias de la exegesis rabínica. Sin embargo, emplea bastante la interpretación alegórica. Así, las doce campanillas del vestido del sumo sacerdote [58] prefiguraban a los doce apóstoles del Sumo Pontífice Cristo [59]; los dos machos

[52] Cf. A. HANSON, *The Gospel in the O. T. according to the Hebrews:* Theology (1949) 248-52.

[53] Cf EB n.91.

[54] Cf. Jos 2,21.

[55] Cf. *Epist. I ad Cor.* 12,7-8: PG 1,233.

[56] La *Epist. de Bernabé* 9,8: PG 2,752, afirma que la circuncisión de los 318 siervos de Abrahán (Gén 17,27) alude a la crucifixión de Jesús, pues las letras ιη (18) designan el nombre de Jesús y la T (300) significa la cruz.

[57] En griego: Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,39,1: PG 20,296s.

[58] Cf. Ex 28,33s; 39,25s.

[59] Cf. *Diál. con Trifón* 42: PG 6,565.

cabríos del día de la Expiación [60] simbolizaban la doble venida del Señor [61].

Melitón de Sardes escribió hacia el año 170 una obra titulada *Llave* (Κλείς), de la que sólo se nos ha conservado el título. Igualmente, Eusebio [62] nos habla de las Μεταφράσεις de *Taciano* (hacia el a.172) sin dar más noticias de ellas.

Teófilo de Antioquía (hacia el a.180) trata de demostrar en sus escritos que la religión judío-cristiana es más antigua que la cultura y la filosofía griegas; y que los griegos han tomado de los judíos lo mejor de su doctrina. En la interpretación de los textos bíblicos se deja llevar con frecuencia de las interpretaciones alegóricas, principalmente en el relato de la creación.

San Ireneo († 202) sobresale entre los de su época por la interpretación literal de la Sagrada Escritura. Incluso interpretó a la letra el texto del Ap 20,2-10, que favorecía las ideas milenaristas [63]. En ciertos casos, sin embargo, San Ireneo recurrió a la alegoría, como era frecuente en aquel tiempo.

Contra la interpretación cristiana del Antiguo Testamento reaccionan los herejes del siglo II, principalmente los *marcionitas*, que contraponen el Nuevo Testamento al Antiguo. Con este fin escribió Marción sus *Antítesis*, en las que se oponen las doctrinas del Antiguo Testamento a las del Nuevo [64]. Poco después, Apeles, discípulo de Marción, compuso los *Silogismos*, en los que se esfuerza por mostrar las dificultades propias del Antiguo Testamento [65]. La exegesis marcionita se opone decididamente al alegorismo.

Los *gnósticos* son también dignos de recuerdo, pues parece que fueron ellos los primeros, entre los cristianos, que trataron de hacer comentarios seguidos de la Biblia y que fijaron ciertas reglas de hermenéutica. Heracleón fue el primero que hizo un comentario al evangelio de San Juan. Por las referencias que nos da Orígenes de este comentario, podemos deducir que el método preferido por Heracleón en la interpretación era el alegórico [66]. En una *carta* del gnóstico Ptolomeo *a Flora*, que nos ha sido conservada por San Epifanio [67], se exponen diver-

[60] Cf. Lev 16,7.

[61] Cf. *Diál. con Trifón* 40: PG 6,564. Véase E. BACHT, *Die Lehre von der prophetischen Inspiration des Hl. Justinus Martyr:* Scholastik (1951) 481-495.

[62] Cf. *Hist. Eccl.* 4,29,6: PG 20,401. De la obra de Melitón de Sardes nos habla también Eusebio *(Hist. Eccl.* 4,26,1: PG 20,392). Véase O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I (Friburgo 1913) p.463.

[63] Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 5,28,3; 5,31,1-2; 5,32-35: PG 7,1200.1208-1210.1210-1221.

[64] Cf. A. VON HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig 1924); SAN EPIFANIO, *Haer.* 42,10: PG 41,709.

[65] Cf. ORÍGENES, *Haer.* 7,38: PG 16,3346.

[66] Orígenes cita unos 40 pasajes, tomados del comentario de Heracleón. Véase *Fragm.* 17-27 y *Fragm.* 40. Cf. G. BARDY, *Interprétation (Histoire de l')* : DBS IV 572.

[67] *Haer.* 33,3-7: PG 41,558-567.

sos principios de exegesis. El Pentateuco no sería obra de un solo legislador, es decir, de Dios solo. Distingue en él tres partes: existe una parte debida a Dios, otra que es obra de Moisés y, finalmente, una tercera que proviene de los ancianos del pueblo. La parte propia de Dios se divide a su vez en otras tres partes: la primera es totalmente pura, sin mezcla alguna de mal, como, por ejemplo, el decálogo; la segunda, junta a los elementos buenos otros inferiores, como sucede con la ley del talión; la tercera está compuesta de imágenes y símbolos: los ritos de la circuncisión, del ayuno, de la Pascua, etc. Estas reglas tienen importancia en cuanto que constituyen el primer esfuerzo cristiano para llegar a una interpretación racional y científica de la Sagrada Escritura [68].

2. **La Escuela alejandrina.**—Esta fue la primera escuela cristiana ortodoxa que comenzó a interpretar científicamente la Biblia. Fundada hacia el año 180 por Panteno, con el nombre de *Didascaleion* [69], se proponía conciliar la filosofía griega con las doctrinas cristianas. Como en la misma Alejandría existía ya una escuela judía floreciente de carácter alegorista, el *Didascaleion* no pudo sustraerse a su influencia. Nace así el *alegorismo* cristiano, que recoge en parte los principios de Filón. Sus principales representantes son Clemente Alejandrino y Orígenes, que dotaron a la Escuela de principios bien determinados de interpretación de la Biblia.

Clemente de Alejandría (150-215) sucedió a su maestro Panteno [70] en la dirección de la Escuela y fue el primero que estableció las leyes de interpretación de la Sagrada Escritura [71]. En su quinto libro de *Stromata* desarrolla y explica el sistema alegórico de interpretación. Distingue en la Biblia tres sentidos: el literal, el moral y el alegórico. Sin embargo, considera erróneo el fijarse únicamente en el sentido literal [72], porque, según él, las verdades más elevadas han sido siempre expresadas mediante símbolos, ya que por su misma naturaleza no pueden ser explicadas de otro modo. Así lo hizo Moisés y los demás autores del Antiguo Testamento. Y si no se hubieran servido de símbolos, la verdad habría sido demasiado deslumbradora para el común de los hombres. La gente sencilla se contentará con el sentido literal de la Escritura; pero los per-

[68] Cf. G. Bardy, *Interprétation (Histoire de l')*: DBS IV 572-573.
[69] Cf. L. Allevi, *Il «Didascaleion» di Alessandria*: ScuolCatt 52,2 (1924) 309-328; J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche*: RSR 34 (1947) 257-302; A. Vaccari, *Il primo sbozzo di Università cristiana*: Scritti di Erudizione (Roma 1952) 73-96; CivCat (1917) 421ss.
[70] Panteno no fue propiamente escriturista y nada sabemos de su obra bíblica.
[71] Cf. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie...* (París 1944); A. Colunga, *Clemente de Alejandría escriturario*: Helmántica 1 (1950) 453-471; *Enciclopedia cattolica* 3 (1950) p.1842-57.
[72] Cf. *Stromata* 7,16,96: PG 9,533.

fectos, los que pretenden llegar hasta la gnosis, han de ir más lejos, han de esforzarse por descubrir, más allá de la letra, el espíritu [73]. Esto significa que, para Clemente Alejandrino, todas las Sagradas Escrituras han de ser interpretadas alegóricamente [74].

Escribió un comentario sucinto a toda la Sagrada Escritura, cuyo título era ʽυποτυπώσεις = *Adumbrationes*. De él nos han sido conservados algunos fragmentos y la versión latina del comentario a 1 Pe, 1-2 Jn y Jds mandado hacer por Casiodoro [75].

Orígenes (185-254) es, sin duda alguna, el más grande representante de la Escuela alejandrina [76]. Su obra exegética tendrá una influencia profunda y duradera en toda la antigüedad. De él dice León XIII: «Entre los *orientales*, el primer puesto corresponde a Orígenes, hombre admirable por la rápida concepción de su entendimiento y por la constancia en sus trabajos, en cuyos numerosos escritos y en la inmensa obra de sus *Hexaplas* puede decirse que se han inspirado casi todos sus sucesores» [77]. Debido a su gran paciencia y energía se le dio en la antigüedad el nombre de *Adamantinus*: «el hombre de hierro» [78]. En sus comentarios exegéticos ensalzó demasiado el sentido alegórico en detrimento del literal. Pero no es verdad que haya negado sin más el sentido literal, como han afirmado algunos autores [79]. Al contrario, un indicio claro de que no descuidaba el sentido literal lo tenemos en su inmensa obra de las *Hexaplas*, compuesta con el fin de conocer mejor el verdadero sentido del texto sagrado. Además, en sus comentarios se encuentran numerosos ejemplos de pacientes y esmeradas investigaciones sobre el significado auténtico de palabras y frases bíblicas [80].

Siguiendo la tricotomía de Platón, distingue en la Sagrada Escritura *tres sentidos*: el *corporal* (σωματικόν), para la gente sencilla o principiantes; el *psíquico* (ψυχικόν), para los que van progresando, y el *espiritual* (πνευματικόν), para los perfectos [81]. Frecuentemente distingue, sin embargo, en confor-

[73] Cf. *Stromata* 6,15,31: PG 9,356.
[74] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 5,11: PG 20,455ss.
[75] Cf. PG 9,729-740; O. Stählin, *Corpus Berolinense: Klem. von Alexandrien* III (Leipzig 1909) p.195ss.
[76] Cf. F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète* (París 1907) p.115-187; J. Daniélou, *Origène* (París 1948) p.135-198; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París 1950); M. Peinador, *El alegorismo de la escuela alejandrina*: Virtud y Letras (1951) 13-17; S. Garofalo, *Origene e la Bibbia*: Euntes Docete 7 (1954) 19-38.
[77] Cf. *Providentissimus Deus*: EB n.92.
[78] Cf. San Jerónimo, *Epist.* 33,3: PL 22,446-447.
[79] Cf. R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros* I (París 1940) p.269-270.
[80] Cf. A. Vaccari, *Bibbia*, en *Enciclopedia italiana* de Treccani, 6 (1930) p.911b.
[81] Estas reglas hermenéuticas las expone principalmente en su obra *De Principiis* (Periarchon) 4,11-19: PG 11,364-385.

midad con 2 Cor 3,6, sólo la letra (= sentido corporal) y el espíritu (que abarca el sentido psíquico o moral y el espiritual o místico). El sentido más elevado y profundo de la Biblia es el espiritual. Por eso este sentido ha de buscarse siempre en la Sagrada Escritura. Porque para Orígenes todo en la Biblia tiene un sentido superior, espiritual, pero no en todos los lugares se encuentra un sentido corporal o literal. Este ha de ser abandonado siempre que de él se siga algún imposible, algún absurdo o cosas escandalosas indignas de Dios. De este modo muchas leyes mosaicas no han de tomarse a la letra, porque entonces las leyes de los romanos, de los atenienses, etc., serían más elevadas y razonables [82] que las de los hebreos. Igualmente, diversas narraciones del Antiguo Testamento [83], que, según Orígenes, nada pueden aprovechar para la edificación, hay que interpretarlas en sentido espiritual o alegórico. La Escritura entera es para Orígenes una vasta alegoría que necesita ser interpretada, explicada y aclarada. Detrás de la letra de las Escrituras se oculta un sentido profundo cuyo conocimiento está reservado a los perfectos. Los números, y especialmente los nombres propios, han de atraer la atención de los escrituristas. En todas sus obras se aplica con gran entusiasmo a exponer el sentido alegórico de la Biblia. Muchas veces, desgraciadamente, se deja llevar en su interpretación de la imaginación [84].

El excesivo uso que hace Orígenes del alegorismo se puede excusar un tanto en cuanto que en su tiempo eran muchos los herejes que se servían de la interpretación literal de la Escritura para apoyar sus errores. Así sucedía con los *milenaristas*, que interpretaban el Ap 20,2-10 a la letra; con los *gnósticos*, que tomaban en sentido literal los antropomorfismos del Antiguo Testamento; con los *judíos*, que rechazaban el reino espiritual de Jesucristo porque, interpretando literalmente los oráculos proféticos, se debía esperar un reino terreno. Además, es conveniente advertir que, para Orígenes, el sentido espiritual no sólo comprende el sentido típico, sino que también a veces designa el sentido literal impropio [85].

La obra exegética de Orígenes se compone de una triple serie de trabajos: los *escolios*, los *comentarios* y las *homilías*. Los escolios eran simples notas sueltas que esclarecían ciertos puntos oscuros de los libros sagrados. Se sabe que Orígenes

[82] Cf. ORÍGENES, *In Lev. hom.* 7,5: PG 12,488s.
[83] Cf., por ejemplo, Gén 12,10-20; 19,30-38.
[84] Cf. *In Io hom.* 10,4: PG 14,313. Véase G. BARDY, *L'exégèse patristique*, en *Initiation Biblique* de A. ROBERT-A. TRICOT (Tournai-París 1954) p.459.
[85] Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.508 n.715.

había escrito escolios sobre Gén, Ex, Lev, Núm, Sal, Prov, Ecl, Is, Mt, Jn, Gál, Ap [86], de los que se nos ha conservado muy poco [87].

Los comentarios eran explicaciones más amplias y seguidas de diferentes libros bíblicos. Orígenes compuso comentarios sobre Gén 1-4, sobre diversos salmos [88], el Cant [89], Is 1-30, Lam, Ez, Profetas menores (excepto Abd), Mt, Lc, Jn, epístolas de San Pablo (a excepción de 1-2 Tim) [90]. Ninguno de estos comentarios se ha conservado íntegro. Poseemos muchos fragmentos griegos en las *Cadenas*, y otros en una versión latina [91]. En 1941 se descubrieron en Toura varios papiros entre los cuales figuran dos consagrados al comentario de Orígenes a los Romanos.

Las homilías fueron pronunciadas después del año 230 en Cesarea de Palestina, una vez que Orígenes fue obligado a abandonar Alejandría y a refugiarse en dicha ciudad. Aquí no sólo continuó sus trabajos escriturísticos, sino que se dedicó con empeño y con celo al cumplimiento del ministerio sacerdotal, especialmente el de la predicación. Las homilías pronunciadas con este motivo versan sobre muchos libros de la Sagrada Escritura tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Se nos han conservado unas 200 homilías, casi todas ellas en versión latina debida a Rufino y a San Jerónimo [92]. De ellas unas 40 versan sobre el evangelio de San Lucas.

Es cierto que Orígenes va demasiado lejos en la aplicación del sentido alegórico, por cuyo motivo ha sido muy criticado. Pero no lo hemos de juzgar con demasiada severidad, teniendo en cuenta que lo empleaba para defender la Iglesia contra los judíos, los herejes y los paganos. Por otra parte, él siempre reconoció a la Iglesia el derecho de interpretar auténticamente las Escrituras. Además, no hay que olvidar las aplicaciones fecundas que Orígenes ha hecho de su método y la belleza de algunos de sus comentarios. La explicación del Cantar de los Cantares entusiasmaba a San Jerónimo.

Los *continuadores* y discípulos de Orígenes son numerosos.

86 La genuinidad de los escolios sobre el Ap es impugnada por G. Wohlenberg, en *Theologisches Literaturblatt* 33 (1912) p.25-30.49-57.

87 Cf. PG 12-13; véase B. Steidle, *Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae* (Friburgo 1937) p.44-45.

88 Cf. A. Wagner, *Die Erklärung des 118. Psalmes durch Origenes* (Linz 1916-1921).

89 De él dice San Jerónimo: «Origenes, cum in ceteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum ipse se vicit» *(Interpr. hom. in Cant. Prol:* PG 13,35s; cf. PL 22,749).

90 Cf. diversos artículos en JTS 9 (1907) 231-47.353-72.500-14; 10 (1908s) 29-51.270-76; 13 (1911s) 209-24.357-68; 14 (1912s) 10-22; G. Bardy, *Le texte de l'épître aux Romains dans le Commentaire d'Origène-Rufin:* RB 17 (1920) 229-241.

91 Cf. A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origines:* Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Literatur 42,3-4 (1918s).

92 Cf. PG 12-13. Véase W. A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum A. T.:* Texte und Untersuchungen z. G. alt. Lit 42,1 (1916).

El primero cronológicamente fue *San Dionisio Alejandrino* († 265), que comentó el Eclesiastés y San Lucas, y en una obra destinada a refutar el milenarismo interpreta Ap 20,2-10 en sentido místico, rechazando, al mismo tiempo, la autenticidad de este libro [93]. *San Gregorio Taumaturgo* († 270) sigue el método de Orígenes en su paráfrasis del Eclesiastés [94]. De las *Hypotyposis* de TEOGNOSTO († 275) y de los comentarios de PIERIO († 300) sobre la Pascua, el profeta Oseas y sobre San Lucas, sólo conocemos los títulos [95].

Eusebio de Cesarea († 340), discípulo de Pánfilo, que, a su vez, lo había sido de Orígenes, fue gran admirador de éste. Esto mismo le llevó a aceptar los principios de la exegesis alegórica. Pero su temperamento de historiador le impidió ir demasiado lejos en la aplicación del sentido alegórico [96]. Por eso en sus obras exegéticas se esfuerza por encontrar una vía media entre la exegesis literal y la alegórica. Así sucede en su comentario a los Salmos [97], en el comentario a Isaías [98] y en su *Demonstratio evangelica* [99].

San Atanasio († 373), en sus escritos dogmáticos y polémicos, suele seguir el sentido literal. En cambio, en sus obras exegéticas, prevalece la interpretación alegórico-mística, como se deduce de su comentario a los salmos 1-146 [100]. Lo mismo sucedía, según parece, con sus comentarios al Eclesiastés y al Cantar de los Cantares [101], ahora perdidos.

San Dídimo el Ciego († 398), director durante muchos años de la Escuela de Alejandría, siguió fielmente los principios alegóricos de Orígenes. Fue, al parecer, en la interpretación del Antiguo Testamento en donde principalmente buscó el sentido espiritual de las Sagradas Escrituras. En el Nuevo Testamento sigue más bien una exegesis literal. Sus escritos exegéticos han desaparecido en gran parte. Se han conservado fragmentos del comentario a los Salmos [102], a los Proverbios y a Job [103]. Entre los papiros de Toura parece que se han encontrado los comentarios de Dídimo al Génesis, a Job y Zacarías [104]. La exposición sobre las epístolas canónicas, traducida

93 Cf. *Epist. ad Nepotem*, en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 7,25: PG 20,697.
94 Cf. PG 10,988-1017.
95 Cf. SAN JERÓNIMO, *In Matth.* 24,36: PL 26,188.
96 Cf. G. BARDY, *Interprétation (Histoire de l')*: DBS IV 576.
97 Cf. PG 23,65-1396; 24,9-76.
98 Cf. PG 24,89-525.
99 Cf. PG 22,13-794.
100 Cf. PG 27,55-590. Véase SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 87: PL 23,693; cf. *Theologische Quartalschrift* 83 (1901) 227-229.
101 De estos comentarios nos habla FOCIO, *Cod.* 139: PG 103,420.
102 Cf. L. MARIES, *Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore*: RSR 5 (1914) 73-78.
103 Cf. PG 39,1120-1154.1621-1645.
104 Cf. G. BARDY, en *Initiation Biblique* p.460.

al latín por mandato de Casiodoro [105], es más bien una cadena de textos extraídos de diversos autores [106].

San Cirilo de Alejandría († 444), el último gran representante de la Escuela alejandrina, explicó casi todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. En su obra *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* [107] trata de demostrar que la ley mosaica fue abrogada según la letra, pero que permanece según el espíritu. El Nuevo Testamento no está en contradicción con el Antiguo, sino en pleno acuerdo con él. Para comprender esto basta con tomar los preceptos dados a los antiguos israelitas en su sentido espiritual [108]. Las *Glaphyras* [109], otro comentario bíblico de San Cirilo, explican en sentido típico diversos pasajes selectos del Pentateuco, tratando de poner de relieve la tipología del Antiguo Testamento [110]. En cambio, en sus comentarios sobre Isaías y los Profetas menores, sobre Jer, Bar, Ez, Dan, 1-2 Re, Sal, Prov, Cant [111], San Cirilo se dedica con más ahínco a la búsqueda del sentido histórico [112]. Sin embargo, incluso en estos comentarios, el primer lugar lo ocupa la interpretación alegórica.

Entre sus trabajos sobre el Nuevo Testamento descuella el *Comentario sobre San Juan* [113], en el que el autor insiste sobre la importancia doctrinal del cuarto evangelio y se propone refutar los errores de los herejes. Por eso, la exegesis literal o alegórica que hace del texto joánico es únicamente un medio para demostrar su tesis doctrinal. También tenemos diversas homilías de San Cirilo sobre San Lucas [114], de las cuales existe, además, una versión siríaca [115].

Hesiquio, sacerdote jerosolimitano († después del 451), siguió también los principios exegéticos de la Escuela de Alejandría. Escribió un comentario sobre el Levítico, que se conserva sólo en latín [116]; otro sobre los Salmos [117]; diversas

[105] Cf PG 39,1749-1818.
[106] Cf. F. Zöpfl, *Didymi Alex. in Epist. enarratio*: Neutestamentliche Abhandlungen 4,1 (1914).
[107] Cf. PG 68,133-1125.
[108] Cf. PG 68,137.
[109] Cf. PG 69,13-677.
[110] Cf. *Glaphyra in Ex* 1: PG 69,385-388.
[111] Cf. PG 69-72.
[112] Cf. A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the O. T.*: Analecta Biblica 2 (Roma 1952); G. Jouassard, *Cyrill von Alexandrien*: Reallexicon für Antike und Christentum 20 (1956) 499-516.
[113] Cf. PG 73-74. Editado por P. E. Pusey, I-III (Oxford 1872). Véase J. Reuss, *Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Jo-Ev*: Bi 25 (1944) 205-207.
[114] Cf. PG 72,475-950.
[115] Ha sido editada por R. P. Smith (Oxford 1858).
[116] Cf. PG 93,787-1180. Sobre su autenticidad, véase A. Vaccari, *Esichio di Gerusalemme ed il suo Commentarius in Lev*: Bessarione 22 (1918) 8-46.
[117] Cf. R. Devreesse, en RB 33 (1924) 498-521.

homilías sobre Job [118] y escolios a los Salmos [119], a Is, Dan y los Profetas menores [120].

Adversarios de Orígenes y de la exegesis alegórica.—Ya durante la vida de Orígenes fueron impugnados sus principios exegéticos [121], pero sobre todo después de su muerte. En tiempo de San Dionisio Alejandrino, un tal Nepos, obispo egipcio, compuso una obra *Contra alegoristas*, en la que también interpretaba literalmente Ap 20,4-22. San Dionisio escribió dos libros *De promissionibus* contra la interpretación de Nepos, logrando convencerle [122]. También fueron adversarios de la interpretación alegórica San Metodio Mártir († 311) [123] y San Epifanio, obispo de Salamina, en la isla de Chipre [124]. Pero el método alegórico de Orígenes había echado raíces tan profundas, que ni el mismo San Epifanio († 403) pudo sustraerse a su influjo, como lo muestra un librito suyo *De duodecim gemmis* [125] en el que interpreta alegóricamente las doce piedras del pectoral del sumo sacerdote hebreo.

3. **La Escuela de Antioquía.**—Cuando la Escuela alejandrina comenzó a declinar hacia finales del siglo III, surgió otra escuela exegética en Antioquía alrededor del año 280. Se suele atribuir la fundación de esta Escuela [126] a los sacerdotes Doroteo y Luciano, martirizado este último el año 312 bajo el emperador Maximiano. Poco sabemos de ellos. De Doroteo nos dice Eusebio [127] que era entusiasta de la Escritura, que conocía la lengua hebrea y que exponía sabiamente la Sagrada Escritura en la Iglesia. Luciano no dejó escrito ningún comentario exegético, por lo cual nada sabemos de su exegesis. Parece que se dedicó principalmente a trabajos de crítica textual, editando el texto griego del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La Escuela de Antioquía aparece como rival de la alejandrina. Concediendo mayor importancia al sentido literal e histórico que al alegórico, reacciona contra los excesos del alegorismo alejandrino. Sin embargo, no es lícito exagerar la oposición entre estas dos Escuelas, ya que muchos escritores

[118] Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchliche Literatur* IV (Friburgo in Br. 1924) p.259s.
[119] Cf. PG 27,649-1344; G. Mercati, en *Studi e Testi* 5,145-179.
[120] Cf. PG 93,787ss.
[121] Cf. Orígenes, *Hom. in Gen* 13,3: PG 12,232.
[122] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 7,24.
[123] Véanse sus obras en PG 18,27-408.
[124] Cf. *Haer.* 644: PG 41,1077.
[125] Cf. PG 43,293-366.
[126] Cf. L. Allevi, *Antiche scuole cristiane:* ScuolCatt 55,1 (1927) 105-124; G. Bardy, *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école* (Paris 1936); J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche:* RSR 34 (1947) 257-302.
[127] Cf. *Hist. Eccl.* 7,32: PG 20,721.

cristianos palestinenses y del Asia Menor, e incluso el mismo San Cirilo de Alejandría, concedían gran importancia a la interpretación histórica. Formaban de este modo una especie de puente entre el alegorismo alejandrino y el literalismo antioqueno.

Los *principios* en que se funda la exegesis antioquena son los siguientes:

a) Ante todo concede especial importancia al *sentido literal*, que se encuentra en todos los lugares de la Biblia y que ha de estudiarse diligentemente con la ayuda de la gramática y del contexto.

b) También admitía el *Sentido típico*, pero con sobriedad, pues no se da en todos los pasajes de la Escritura y siempre se funda sobre el sentido literal. Por eso, a la alegoría de los alejandrinos, que frecuentemente olvidaba el sentido literal, opone la *teoría* (θεωρία). Por teoría [128] entienden los antioquenos la *visión del antitipo a través del tipo*, es decir, la visión, por parte del profeta, de acontecimientos mesiánicos lejanos a través de los acontecimientos contemporáneos. Viene a ser algo semejante al sentido típico nuestro y, como éste, se funda sobre el sentido literal o histórico. La diferencia es puramente accidental, pues la tipología considera el tipo y antitipo objetivamente en sí mismos; en cambio, la teoría los considera desde el punto de vista del profeta [129].

c) Los antioquenos también admitieron la *alegoría*, pero no siguiendo los criterios arbitrarios de los alejandrinos, para los cuales bastaba cualquier semejanza real o presunta, para inventarla, sino en conformidad con el sentido clásico que tenía entre los antiguos escritores y oradores, de «metáfora continuada». En cuyo caso pertenecería al sentido literal impropio, pues sería una simple *translatio verborum*, diferenciándose de la tipología, que sería una *translatio rerum* [130].

d) Daba la importancia debida a la *historia* y a la *economía* de la revelación, distinguiendo el Antiguo Testamento del Nuevo...

e) Empleaba con diligencia el *examen filológico* de las diversas locuciones bíblicas y tenía muy en cuenta el *contexto* tanto próximo como remoto y sus diversas *consecuencias* [131].

Como se puede ver, los principios exegéticos de la Escuela de Antioquía están en vigor aún hoy día en la interpretación científica de la Biblia [132].

La Escuela antioquena pasó por diversos períodos. Sus comienzos fueron modestos. Los autores más importantes de esta época, que podemos delimitar entre los años 280 y 360 más o menos, fueron *San Eustaquio Antioqueno* († hacia 337),

[128] La expresión *teoría* = θεωρία proviene del verbo θεωρέω = «observar, contemplar». Con este término designaban frecuentemente los antioquenos la *visión* profética.

[129] Cf. A. VACCARI, *La «teoria» nella scuola di Antiochia*: Bi (1920) 3-36; ID., *La «teoria» esegetica antiochena*: Bi 15 (1934) 94-101; J. M. BOVER, *La «teoría» antioquena definida por Julián de Eclano*: EstEcl 5 (1933) 405-415; F. ALVAREZ SEISDEDOS, *La «teoría» antioquena*: EstBíbl 11 (1952) 31-67; P. TERNANT, *La* θεωρία *d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*: Bi 34 (1953) 135-158.354-383.456-486.

[130] Cf. G. M. PERRELLA, o.c., p.355 n.309.

[131] Cf. A. VACCARI, *Historia Exegeseos*, en *Institutiones Biblicae* I n.17.

[132] Cf. G. M. PERRELLA, ibid., p.355 n.309.

que escribió un libro *De pythonissa*, en el que ataca duramente el alegorismo de Orígenes [133]. De esta obra se conservan bastantes fragmentos en la *Patrología griega* de MIGNE (18,613-673). Otro seguidor de los principios antioquenos fue *Teodoro*, obispo *de Heraclea* († hacia 355), que compuso diversos comentarios sobre Isaías [134], Mt, Jn, Salmos y algunas epístolas de San Pablo. Es citado a veces por San Jerónimo [135]. *Eusebio*, obispo *de Emesa* († hacia 359), escribió, según San Jerónimo [136], diez libros sobre la epístola a los Gálatas y bastantes homilías sobre los Evangelios. Poco es lo que poseemos de sus escritos [137]. *Tito*, obispo *de Bostra* († hacia 370), publicó también diversas homilías sobre San Lucas [138].

En la segunda época (360-430) la Escuela de Antioquía alcanza su mayor esplendor, gracias a la enseñanza de *Diodoro de Tarso* († hacia 392), que puede ser considerado como el verdadero fundador de la escuela y su principal teórico. Comentó casi todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; pero desgraciadamente esta obra colosal ha desaparecido casi enteramente. Se conservan fragmentos de los escolios sobre el Gén, Ex, Dt, Jue, 1 Sam [139] y sobre las epístolas de San Pablo [140], y un comentario sobre los Salmos, encontrado en el cód. Coisliniano gr.275, que hasta ahora era atribuido a Teodoro de Mopsuesta [141]. Diodoro establece como principio que hay que preferir, en cuanto sea posible, el sentido histórico al alegórico [142]. No rechaza enteramente el sentido espiritual, sino que afirma el predominio del literal, advirtiendo que es enteramente necesario fundar el sentido alegórico sobre la letra del texto para evitar el peligro de dejarse llevar por puras hipótesis. Diodoro señala claramente la diferencia entre *teoría* y *alegoría*. La teoría no destruye el sentido literal o

133 Cf. SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 85: PL 23,691; R. VON SELLERS, *Eustathius of Antiochia and his Place in the Early Christian Doctrine* (Cambridge 1928); W. BROCKMEIR, *De S. Eustathii dicendi ratione* (Münster 1932); M. SPANNEUT, *La Bible d'Eustathe d'Antioche* (París 1956).

134 Es probable que los fragmentos de PG 18,1307-1377 sean de él. Cf. M. FAULHABER, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriftten:* BS 4,2-3 (1899) 61-63.

135 Cf. *Epist.* 119 *ad Minervum et Alexandrum Monachos* 2 y 8: PL 22,967-974; *De viris illustr.* 90: PL 23,695.

136 Cf. *De viris illustr.* 91: PL 23,695.

137 Los fragmentos a él atribuidos en PG 86,535-562 son bastante dudosos (cf. A. WILMART, *Le souvenir d'Eusèbe d'Emèse:* Analecta Bollandiana 38 [1920] 241-284; E. M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse* [Lovaina 1949]).

138 Cf. J. SICKENBERGER, *Titus von Bostra:* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 21,1 (1901); A. BAUMSTARK, *Die Syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron:* Bi 16 (1935) 257-299.

139 Cf. PG 33,1561-1588. Véase R. DEVRESSE, *Anciens Commentateurs grecs de l'Octateuque:* RB 44 (1935) 166-191; 45 (1936) 201-220.364-384.

140 Cf. K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griech. Kirche:* Neutestam. Abhandl. 15 (1933) 83-112.

141 Cf. L. MARIES, *Aurions-nous le Commentaire sur les Ps de Diodore de Tarse?:* Rev. de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes 35 (1911) 56-70; ID., *Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes* (París 1924).

142 Cf. *In Gen* 49,11: PG 33,1580.

histórico, sino que lo presupone. De este modo, un salmo, por ejemplo, en sentido histórico, puede referirse a la época de la monarquía israelita o a la del destierro babilónico; en cambio, desde el punto de vista de la *teoría*, puede prefigurar los tiempos mesiánicos. La *alegoría*, por el contrario, prescinde del sentido literal y descubre símbolos y misterios en todas partes. Entendida así la alegoría, Diodoro la rechaza, porque no sirve sino para inventar las más disparatadas fantasías. La teoría, por el contrario, bien entendida, la considera capaz de explicar el verdadero sentido de los libros santos [143].

San Juan Crisóstomo († 407), el más grande posiblemente de los intérpretes que produjo la Escuela antioquena, fue discípulo de Diodoro de Tarso. Pero más bien que exegeta es orador, preocupado de sacar de las Escrituras lecciones morales para incitar a sus oyentes al bien. Durante su ministerio pastoral comentó, en forma de homilías, una gran parte de la Sagrada Escritura: el Génesis, pasajes de los libros de los Reyes, textos de Isaías, unos 60 salmos, San Mateo, San Juan, los Hechos de los Apóstoles y las epístolas de San Pablo. En la interpretación hace uso de las leyes hermenéuticas: como el contexto de la oración, la explicación de las palabras según las reglas gramaticales y lógicas, pero sin insistir demasiado en las dificultades de los textos y pasando inmediatamente a su aplicación a las circunstancias actuales. En sus explicaciones del Antiguo Testamento emplea también el principio llamado de la *condescendencia* (συγκατάβασις) [144], según el cual Dios, al revelar sus designios a los profetas o escritores sagrados, condesciende a los modos de hablar de los hombres y se adapta a la inteligencia humana [145]. Pero esto no significa que la Sagrada Escritura no diga ni contenga la verdad. Rechaza en general la alegoría [146] y admite el sentido típico, que es llamado profecía por medio de figuras o de cosas, y se opone a la profecía propiamente dicha, que se hace por medio de palabras [147].

Entre las obras exegéticas que poseemos del Crisóstomo merecen especial mención 67 homilías sobre el Génesis [148], las exposiciones sobre los salmos 3-12.41.43-49.108-150 [149],

143 Cf. G. Bardy, *Interprétation (Histoire de l')*: DBS IV 580.
144 Cf. F. Fabbi, *La «condiscendenza» divina nell'ispirazione biblica*: Bi 14 (1933) 330-347.
145 Cf. PG 53,108.121; 55,71.266.
146 Cf. PG 53,108; 56,23.60; 61,662.
147 Cf. San J. Crisóstomo, *De poen. hom.* 6,4: PG 49,320. Véase H. Chase, *Chrysostom: A Study in the History of Biblical Interpretation* (Londres 1887); Ch. Baur, *S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire* (Lovaina 1907); Id., *Johannes Chrysostomus und seine Zeit* I-II (Münich 1929-1930).
148 Cf. PG 53-54.
149 Cf. PG 55.

la exegesis de Isaías 1,1-8,10 [150], las homilías sobre San Mateo [151], las 88 homilías sobre San Juan [152], las 55 homilías sobre los Hechos [153] y las homilías sobre las epístolas de San Pablo [154], en modo especial las escritas sobre la epístola a los Romanos.

Teodoro de Mopsuesta († 428) es el más conocido de los discípulos de Diodoro de Tarso en el dominio de la exegesis. Fue hombre dotado de un ingenio muy sutil, pero con tendencia a sostener opiniones audaces y temerarias. Entre los antioquenos fue el escritor más audaz. Sostuvo con gran tenacidad la interpretación histórica, y esto le condujo a la negación de muchos vaticinios mesiánicos. Según él, las profecías literal y directamente mesiánicas son muy pocas. Entre los salmos sólo reconoció como estrictamente mesiánicos cuatro de ellos: 2.8.45 y 110. Los demás oráculos mesiánicos los solía interpretar en sentido típico, el cual era admitido por Teodoro según la auténtica doctrina católica [155]. Negó la canonicidad de bastantes libros del Antiguo y del Nuevo Testamento: Job, Par, Esd-Neh, Est, Tob, Jdt, Bar, 1-2 Mac, Sab, Cant, Sant, 2 Pe, 2-3 Jn, Jds, Ap. A los libros de los Prov y Ecl atribuye un grado menor de inspiración [156]. Por estas opiniones extremistas fue condenado en el concilio Constantinopolitano II (año 553). Esta condenación fue la causa de que hayan desaparecido casi todos sus escritos.

Ebed-Yesu nos da la lista imponente de sus escritos bíblicos. Escritores antiguos afirman que Teodoro de Mopsuesta había comentado toda la Sagrada Escritura [157]. De esta inmensa obra se nos han conservado el comentario sobre los doce profetas [158], una parte importante del comentario a los Salmos en una traducción latina y en numerosos fragmentos contenidos en las *Cadenas* [159], un comentario sobre San Juan conservado en traducción siríaca [160] y un comentario a las epístolas de San Pablo en traducción latina [161].

[150] Cf. PG 56,11-94.
[151] Cf. PG 57-58. Santo Tomás de Aquino tenía en gran consideración estas homilías: cf. *Acta Sanctorum*, comenzadas por J. Bollando, 1 de marzo (Amberes 1668) p.672.
[152] Cf. PG 59.
[153] Cf PG 60.
[154] Cf PG 60-63. Véase B. H. Vandenberghe, *Chrysostome et Paul:* La Vie Spirituelle 87 (1952,2) 161-174.
[155] Cf. Teodoro de Mopsuesta, *Praef. in Jon.:* PG 66,317-328.
[156] Cf. L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (Roma 1913) p.121-175.
[157] Cf. Leoncio Bizantino, *De sectis* 4,3: PG 86,1221; R. Abramowski, en ZNTW 33 (1934) 66-84.
[158] Cf. PG 66,123-632.
[159] Cf. H. Lietzmann, *Der Psalmenkommentar Theodor's von Mopsuestia:* Sitzungsberichte der (königlich) preussischen Akademie der Wissenschaften (1902) 17,334-346; R. Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes:* RB 37 (1928) 340-366; 38 (1929) 35-62.
[160] Cf. J. M. Vosté, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur St. Jean, d'après la version syriaque:* RB 32 (1923) 522-551.
[161] Cf. D. de Bruyne, en RevBen 33 (1921) 53.

Teodoro tuvo una gran influencia en la exegesis de su tiempo y de los siglos posteriores. En el campo bíblico, su influjo fue mucho mayor que el de San Juan Crisóstomo. Los nestorianos lo consideran como el exegeta por excelencia [162].

Policronio de Apamea († hacia 430), hermano de Teodoro de Mopsuesta, fue también un exegeta de valor. Conocía el hebreo y el siríaco, y se sirvió de la filología y de la historia para interpretar la Escritura. No se dejó, sin embargo, llevar de los excesos en que incurrió su hermano. Escribió óptimos comentarios sobre muchos libros del Antiguo Testamento, en especial sobre Jer, Ez, Dan y Job, de los que sólo se nos han conservado fragmentos en las *Cadenas* [163].

Se podrían recordar los nombres de otros escritores del tiempo de Teodoro de Mopsuesta, como *Severiano*, obispo *de Gabala* († hacia 410), adversario de San Juan Crisóstomo, que compuso un comentario sobre la epístola a los Gálatas [164] y homilías sobre la creación del mundo [165] y sobre las epístolas de San Pablo [166]. *San Nilo de Ancira* († 430), discípulo de San Juan Crisóstomo, en sus cartas ascéticas comenta muchos textos de la Sagrada Escritura [167]. Igualmente, *San Isidoro de Pelusio* († hacia 435), discípulo del Crisóstomo, no escribió comentarios propiamente dichos, sino que en sus numerosas cartas explica numerosos textos de la Escritura según los principios de la Escuela antioquena, que expone con mucha claridad [168].

El último de los grandes representantes de la Escuela de Antioquía es *Teodoreto*, obispo *de Ciro* († 458), que ya pertenece al período de decadencia (430-500). Su exegesis, aunque no muy personal, sobresale por la claridad, la solidez y la prudencia en la selección de los escritos de sus predecesores. Leyendo sus obras se descubre en él un hombre instruido, razonable y enemigo de los excesos. Se esfuerza por seguir en su exegesis una vía media entre el alegorismo exagerado y el literalismo radical [169]. Se inclina, sin embargo, en favor del

[162] Cf. J. M. Vosté, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II Concile de Constantinople*: RB 38 (1929) 382-395.542-554; R. Devreesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*: RB 53 (1946) 207-241; Id., *Essai sur Théodore de Mopsueste*: Studi e Testi 141 (Roma 1948) 53-93; M. Jugie, *Teod. di M.*, en *Encicl. cattolica* 11 (1953) p.1934ss.

[163] Cf. PG 93,13-470.

[164] Cf. Gennadio de Marsella, *De script. eccl.* 21: PL 58,1073.

[165] Cf. PG 56,429-506.

[166] Cf. P. Charles, *Fragments exégétiques inédits de Sévérien de Gabala*: RSR 5 (1914) 252-259.

[167] Cf. A. Sovic, *De Nili monachi commentario in Cant reconstruendo*: Bi 2 (1921) 45-52.

[168] Cf. PG 78,177-1645. Véase L. Baber, *De arte hermeneutica S. Isidori Pelus.* (Cracovia 1878).

[169] Cf. Teodoreto de Ciro, *Praef in Ps*: PG 80,860s; M. Richard, *Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'Évangile selon Saint Luc*: RB 43 (1934) 88-96.

sentido literal de las Sagradas Escrituras, sin olvidar de poner de relieve el valor moral y religioso de sus enseñanzas. Entre sus obras merecen especial mención las *Quaestiones in Octateuchum* y las *Quaestiones in libros historicos* (Re-Par), en las que estudia los pasajes más difíciles de la Biblia y combate las razones apologéticas que aducían los enemigos de la Iglesia para combatir las Sagradas Escrituras. En el comentario al Cant, que para Teodoreto sería una alegoría que designaría la unión entre Cristo y la Iglesia [170], ataca a Teodoro de Mopsuesta, que consideraba el Cant como un cántico meramente profano. Defiende también con firmeza, en contra del mopsuestense, que muchos vaticinios del Antiguo Testamento se refieren a Cristo en sentido literal [171]. Los comentarios sobre los profetas se distinguen por su fina exegesis, y el de los Salmos, por la explicación que da de ellos, intermedia entre la literal y la alegórica [172]. La exposición de las epístolas de San Pablo es de mucho valor, considerándosele el mejor intérprete del Apóstol de los Gentiles después de San Juan Crisóstomo [173].

Adrián el Monje (primera mitad del s.v) es uno de los últimos representantes de la Escuela antioquena. Compuso una *Introducción a la Sagrada Escritura*, en la que explica los principios exegéticos de la Escuela de Antioquía [174]. Depende bastante de los escritos de Teodoro de Mopsuesta y de Teodoreto.

A finales del siglo v la Escuela antioquena perdió su importancia. Pero los principios de interpretación bíblica que había empleado han continuado siendo hasta nuestros días el fundamento de las reglas hermenéuticas. Si hubo algún exceso entre sus representantes más autorizados, en general todos interpretaron con bastante acierto las Sagradas Escrituras. La Escuela, en su conjunto, siempre permaneció fiel a la Iglesia. Y aunque Teodoro de Mopsuesta haya dado motivo a la herejía nestoriana, él murió en el seno de la Iglesia. Sus extremismos doctrinales fueron condenados por los mismos representantes de la Escuela mucho antes que lo hiciera el emperador Justiniano en el siglo VI.

En cuanto al valor intelectual y al número de escritores que produjo la Escuela de Antioquía, nada tiene que envidiar a la Escuela de Alejandría.

[170] Cf. PG 81,27-213.

[171] Cf. F. A. Specht, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus in der Auslegung der messianischen Weissagungen* (Münich 1871); A. Möhle, *Theodoret von Kyros, Kommentar zu Jesaia:* Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 5 (Berlín 1932).

[172] Cf. PG 80-81.

[173] Cf. J. D. G. Richter, *De Theodoreto epistularum Paulinarum interprete* (Leipzig 1822); E. F. Sutcliffe, *Some Footnotes to the Fathers:* Bi 6 (1925) 205-210.

[174] Cf. PG 98,1273-1312. Véase G. Mercati, *Pro Adriano:* RB 11 (1914) 246-255.

4. **Los Padres sirios.**—Están en estrecha relación con la Escuela antioquena. El más ilustre entre los Padres sirios es *San Efrén* († 373), que nació en Nisibe el año 306. En esta ciudad enseñó y predicó a los fieles hasta el año 363, en que fue tomada por los persas. A raíz de este suceso se retiró con un buen número de cristianos a la ciudad de Edesa, que pertenecía al Imperio romano, en donde continuó predicando, enseñando y escribiendo hasta su muerte. Parece que interpretó la Escritura entera, pero, desgraciadamente, hasta nosotros han llegado pocos de sus libros. En la inteligencia de los libros santos aventajó a los Padres griegos, porque usaba la versión siríaca peshitta, que se asemeja mucho al texto hebreo de la Biblia. De este modo consiguió penetrar más profundamente en el sentido del Antiguo Testamento. En su interpretación sigue los principios de la Escuela antioquena, evitando la alegoría. Sin embargo, en sus homilías admite con frecuencia el sentido típico, y en sus himnos, a veces, recurre incluso a la alegoría. En el resto de sus escritos sigue en general el sentido literal e histórico de los libros sagrados [175].

De igual modo interpretaron la Sagrada Escritura *J. Afraates* († hacia 356), llamado el *Sabio*, que nos ha dejado 23 homilías o *demostraciones*, en las que explica muchos pasajes bíblicos [176]. *J. Sarug* (451-521) expuso el Hexámeron en homilías y cantos [177]. De tiempo posterior son el monje *Severo*, que en el año 861 compuso una *Cadena* sobre todos los libros de la Biblia; *Dionisio bar Salibi* († 1171), que explicó primeramente el sentido literal y después el espiritual de cada libro de la Sagrada Escritura; *Gregorio Barhebreo* († 1286), que en su obra *Thesaurus mysteriorum* recoge mucho material filológico con vistas a facilitar la inteligencia del sentido literal. La doctrina de *Pablo Persa*, famoso maestro de la Escuela nisibena [178], tomada en su mayor parte de Teodoro de Mopsuesta, ha sido publicada en forma de compendio por Junilio Africano (hacia 551) en su libro *Instituta regularia divinae legis* [179]. Gozaron también de mucha autoridad entre los sirios los comentarios sobre el Antiguo y Nuevo Testamento de Ishodad Meruense [180].

175 Cf. TH. J. LAMY, *Les Commentaires de S. Ephrem*: RB 6 (1897) 380ss.535ss; 7 (1898) 89ss; S. J. MERCATI, *S. Ephraem Syri Opera* (Roma 1915); J. PÉREZ DE URBEL, *San Efrén, Doctor de la Iglesia Universal*: RevEcl 24 (1920,2) 406-412.448-454; P. SFAIR, *Note caratteristiche nella vita e nelle opere di S. Efrem*: BollClRomano 1 (1920-1921) 76-91; ALES, *S. Ephraem le Syrien, un nouveau Docteur*: Études (1921,2) 513-523; A. VACCARI, *De S. Ephraemo Syro Ecclesiae doctore*: VD 1 (1921) 240-244.

176 Cf. R. GRAFFIN, *Patrologia Syriaca* 1,1-2 (París 1894-1907).

177 Los editó BEDJAN, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis* (París 1905-1910).

178 Sobre esta célebre escuela, véase I. GUIDI, en Giorn. Soc. as. ital 4 (1890) 163-195; J. B. CHABOT, en Journal asiatique (1896,I) 43-93; en ZNTW 25 (1926) 89-122.

179 Cf. PL 68,15-42.

180 Cf. L. ROST, *Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianen*: ZNTW 27 (1928) 103-106.

5. **Los Padres capadocios.**—Los tres Padres capadocios, San Basilio, San Gregorio Nacianzeno y San Gregorio Niseno, no pertenecen propiamente ni a la Escuela alejandrina ni a la antioquena, sino que se colocan en un lugar intermedio entre ambas escuelas.

San Basilio el Grande († 379) fue hombre de gobierno y de acción. Por eso mismo no comenta la Sagrada Escritura con un fin puramente científico, sino por razón de las enseñanzas que contiene, las cuales pueden inmediatamente ser aplicadas a las necesidades de las almas. Busca, en una palabra, las lecciones morales de la Biblia. Fue gran admirador de Orígenes, pero no le quiso seguir en su sistema alegórico, considerando las alegorías como meros sueños y cuentos de viejas. En sus nueve *homilías sobre el Hexámeron* [181] expone con lenguaje elegante y elocuente el sentido literal del relato bíblico, con el fin de poner de relieve la magnificencia de la obra de Dios. El comentario sobre los Salmos [182] y el comentario oratorio sobre Isaías 1-16, sobre cuya autenticidad se discute [183], manifiestan la tendencia moralista de San Basilio. Los libros santos le ofrecen el cuadro en el cual enmarca sus consejos.

San Gregorio Nacianzeno († hacia 390), maestro de San Jerónimo en la interpretación de las Escrituras [184], era más bien teólogo y nos ha dejado pocos tratados exegéticos. Solamente en un sermón sobre Mt 19,1-12 [185] y en los cantos 12-28 del libro I [186] interpreta textos de la Sagrada Escritura.

San Gregorio Niseno († hacia 395) era hermano de San Basilio y verdadero exegeta. En sus escritos bíblicos, unas veces emplea una exegesis literal-histórica, como, por ejemplo, en su explicación del Hexámeron [187], en su obra sobre la creación del hombre [188], en las ocho homilías sobre el Eclesiastés 1,1-3, 12 [189] y en las 15 homilías sobre el Cant 1,1-6,8, en el cual ve la celebración de la unión del alma humana con Dios [190]. En otros escritos suyos adopta sin vacilación alguna la interpretación alegórica, como sucede en la vida de Moisés [191], en los cinco sermones sobre el Padrenuestro, en los ocho sermones sobre las bienaventuranzas [192] y en los tratados (5 libros) so-

[181] Cf. PG 29,3-208.

[182] Cf. PG 29,209-494. Editó varios fragmentos J. B. PITRA, *Analecta Sacra et Classica* I (Roma-París 1888) p.76-103.

[183] Cf. PG 30,117-668. Véanse J. WITTIG, *Des hl. Basilius geistliche Uebungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon* 374-375 (Berlín 1922); P. HUMBERTCLAUDE, en RevScRel 10 (1930) 47-68; J. GRIBOMONT, *Les Règles Morales de Saint Basile et le Nouveau Testament*: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 64 (1957) 416-426.

[184] Cf. SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 117: PL 23,707-709.

[185] Cf. PG 36,281-308.

[186] Cf. PG 37,472-522.

[187] Cf. PG 44,61-124.

[188] Cf. PG 44,123-256.

[189] Cf. PG 44,615-753.

[190] Cf. PG 44,755-1120.

[191] Cf. PG 44,297-430.

[192] Cf. PG 44,1119-1301.

bre los Salmos. En estos trabajos, los libros santos son interpretados en función de las exigencias de la vida cristiana, de la que San Gregorio Niseno es un admirable teórico [193].

6. **Los Padres latinos.**—Los escritores latinos comenzaron también pronto a cultivar la exegesis bíblica. Se advierten entre ellos diversas tendencias, pero propiamente hablando no ha habido escuelas de exegesis entre los occidentales durante la época patrística. Los Padres latinos se muestran más indiferentes que los griegos a la especulación pura y se preocupan más de los problemas morales y de las lecciones de orden práctico.

Tertuliano († 222) no ha comentado ningún libro de la Biblia. Pero se ha servido mucho de la Biblia y es para nosotros el testimonio más antiguo de la Biblia latina. En sus cinco libros *Contra Marción* cita una parte muy considerable del Nuevo Testamento marcionita, dando prueba de un sentido crítico muy agudo [194].

San Hipólito Romano († 235) es propiamente el primer comentarista de la Biblia en Occidente. Hombre de gran talento, escribió muchos libros en griego comentando partes del Antiguo y del Nuevo Testamento [195]. La mayor parte de estos escritos se han perdido. Los títulos de sus obras se encuentran insculpidos en la base de una estatua descubierta el año 1551, que se conserva actualmente en el Museo Lateranense [196]. De sus escritos exegéticos [197] han llegado hasta nosotros sólo fragmentos [198]. Poseemos en primer lugar la mayor parte de su comentario a Daniel [199], compuesto hacia el año 204, y diversas homilías sobre el Cantar de los Cantares 1,1-3,7, conservadas en varias lenguas (siríaca, armena, geórgica y eslava) [200]. San Hipólito manifiesta especial preferencia por el sentido alegórico y típico, aunque también sigue con frecuencia el sentido literal. Cuando interpreta alegóricamente los pasajes bíblicos, evita de ordinario los excesos de sutileza en que cayeron tantas veces los alejandrinos.

193 Cf. PG 44,431-608. Véase H. Weiss, *Die grossen Kappadokier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten* (Braunsberg 1872).

194 G. Bardy, *L'exégèse patristique*, en *Initiation Biblique* de Robert-Tricot (1954) p.463.

195 Cf. San Jerónimo, *De viris illustr.* 61: PL 23,671-673.

196 Cf. G. Morin, *La liste épigraphique des travaux de S. Hippolyte:* RevBén 17 (1900) 246-251; P. Batiffol, en RB 5 (1896) 268-271.

197 Cf. M. Brière-L. Maries-B. Mercier, *Hippolyte de Rome, Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob, de Moïse:* PO 27 (París 1954).

198 Cf. B. Steidle, *Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae* (Friburgo 1937) p.60s; C. H. Turner, en JTS 12 (1910s) 100-102; M. Richard, en MelScRel (1953) 13ss.

199 Cf. PG 10,637-700; O. Bardenhewer, *Des heil. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel* (Friburgo 1877); K. Violard, *Commentaire d'Hippolyte sur Daniel* (Montbéliand 1903).

200 Cf. PG 10,627-630; G. N. Bontwetsch, *Hippolyt's Komm. zum Hohenlied:* TU 23,2c (1902).

San Cipriano († 258) no escribió comentarios bíblicos, pero cita frecuentemente en sus escritos textos de la Sagrada Escritura, principalmente en sus tres libros de *Testimonios contra los judíos* [201], en su *epístola a Fortunato* para exhortarlo al martirio [202] y en las dos exposiciones que hizo del Padrenuestro [203].

San Victorino de Pettau († hacia 303). Fue obispo de Pettau, localidad de Estiria, ahora Hungría. Escribió diversos comentarios exegéticos [204], de los cuales sólo se ha conservado el comentario al Apocalipsis. De la lectura de este comentario se deduce que San Victorino seguía la interpretación alegórica [205]. Sin embargo, en cuanto al milenio creía firmemente en él, interpretando el Ap 20,2-10 en sentido literal. San Jerónimo hizo una edición más corta del comentario sobre el Ap de San Victorino, expurgándolo de las doctrinas milenaristas. Por esta razón existen dos recensiones de dicha obra [206].

San Hilario de Poitiers († 367) muestra su predilección por la interpretación alegórica. Principalmente en su comentario sobre San Mateo busca sentidos más profundos [207]. En los tratados sobre los Salmos ha imitado a Orígenes, lo que no le impide el ser en muchos casos original [208]. Un comentario sobre Job, del cual nos habla San Jerónimo [209], se ha perdido. Los *Tractatus mysteriorum* estudian los pasajes proféticos del Antiguo Testamento en sentido principalmente alegórico [210]. En los escritos dogmáticos, en cambio, especialmente en los 12 libros *De Trinitate* [211], sigue casi siempre el sentido literal de los textos que aduce.

San Ambrosio de Milán († 397) no ha comentado nunca directamente la Sagrada Escritura. Se ha limitado a explicarla en sus sermones y homilías al pueblo. En éstas se inspira en Orígenes, en San Basilio y hasta en Filón [212]. Distingue en la Biblia el sentido literal, del cual se ocupa poco, y el sentido más alto, que desarrolla profusamente traspasando a veces los justos límites [213]. Son dignos de mención los sermones sobre

[201] Cf. PL 4,675-780.
[202] Cf. PL 4,651-676.
[203] Cf. PL 1,1149-65; 4,519-544.
[204] Cf. San Jerónimo, *De viris illustr.* 74: PL 23,683.
[205] Cf. J. Haussleiter, *Die Komm. des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apok:* Zeitschr. für kirchliche Wissensch. und kirliches Leben 7 (1886) 239-257.
[206] Cf. PL 5,317-344. Véase CSEL 49 (1916).
[207] Cf. PL 9,917-1078. Véase Casiodoro, *De inst. div. litt.* 18: PL 70,1134s.
[208] Cf. San Jerónimo, *De viris illustr.* 100: PL 23,699-701; A. Zingerle, *Studien zu Hilarius von Poitiers Psalmencommentar:* Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften 108 (Viena 1884) 869-972; H. Jeanotte, *Le texte du psautier de S. Hil.*: RB 8 (1911) 61-89.
[209] *De viris illustr.* 100: PL 23,699ss.
[210] Editado por A. Feder, en CSEL 65 (1916) 3-38.
[211] Cf. PL 10,25-472.
[212] Cf. PL 14,480; 15,1246; 16,1257; 14,279; H. Lewy: SB (1932) 4,23-84.
[213] Cf. P. de Labriolle, *S. Ambroise et l'exégèse allégorique:* Annales de Philosophie chrétienne 155 (1907s) 591-603; R. H. Malden, *Ambrose interpreter of Script:* JTS 16 (1914s) 509ss.

el Hexámeron [214], el paraíso, Caín y Abel, Noé y el arca, Abrahán, Isaac y el alma, Jacob y la vida bienaventurada, José el patriarca [215]. Entre las más hermosas explicaciones de San Ambrosio se han de contar la *Expositio in Ps 118*, en la que ofrece un abundante tesoro de doctrina moral [216], y las *Enarrationes in 12 ps. Davidis* [217], que también son notables por sus enseñanzas morales. Llevó a cabo igualmente una exposición de San Lucas [218], que, por la brevedad y la concisión de estilo, en muchas cosas resulta oscura.

Con el nombre de *Ambrosiáster* se designa, desde el siglo XIV, el autor desconocido de un importante comentario sobre 13 epístolas de San Pablo [219], compuesto en Roma hacia el año 380. Es éste uno de los mejores comentarios escritos en la época patrística [220]. Los escritores cristianos antiguos lo atribuían falsamente a San Ambrosio [221]. Se ha discutido mucho sobre la identidad del autor [222], sin llegar a una solución satisfactoria [223]. Parece que se deba identificar con el autor de la importante colección de *Cuestiones y Respuestas* del Antiguo y del Nuevo Testamento, atribuidas a San Agustín [224], y de los fragmentos de un comentario sobre San Mateo [225]. El Ambrosiáster no es alegorista, sino que se esfuerza por buscar el sentido literal, con vistas, sobre todo, a la formación moral de sus lectores.

San Gregorio de Elvira († después de 392). Gracias a los trabajos de dom Wilmart y de otros, se ha logrado ir descubriendo los diversos escritos de este Padre de la Iglesia. Actualmente se le atribuyen 20 *Tractatus* sobre diversos libros de la Biblia que antes eran atribuidos a Orígenes [226], una homilía sobre el arca de Noé, un comentario sobre el salmo 91 y seis homilías sobre el Cantar de los Cantares [227].

Ticonio († hacia 400), un donatista, escribió un libro titulado *Liber Regularum*, hacia 370, en el que resume en siete re-

214 Cf. PL 14,123-274.
215 Cf. PL 14,275-672.
216 Cf. PL 15,1197-1526.
217 Cf. PL 14,921-1180.
218 Cf. PL 15,1527-1850; F. MEYER, *Seelsorge des hl. Ambrosius durch Formung des christlichen Bewusstseins; eine Untersuch. des Lk-Kom.* (Roma 1941).
219 Cf. PL 17,45-508.
220 Cf. W. MUNDLE, *Die Exegese der Paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster* (Marburgo 1919).
221 Cf. C. H. TURNER, en JTS 7 (1905s) 281-84.
222 Cf. A. SOUTER, *A Study of Ambrosiaster, Texts and Studies* 7,4 (Cambridge 1905); ID., *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford 1927) p.39-49.
223 Cf. G. MORIN, en RevBén 20 (1903) 113-131; 31 (1914) 1-34; 40 (1928) 251-255; C. MARTINI, *Ambrosiaster, De auctore, operibus, theologia* (Roma 1944); ID., *Le recensioni delle «Quaestiones Veteris et Novi Testamenti» dell'Ambrosiaster*: RST 1 (1954) 40-62.
224 Cf. PL 35,2213-2416.
225 Editados por G. MERCATI, en *Studi e Testi* 11 (Roma 1903).
226 Cf. P. BATIFFOL-A. WILMART, *Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum* (París 1900). Véase en RevBén 25 (1908) 435-457; 26 (1919) 1-12; 29 (1922) 24-293; Bi 3 (1922) 188-193.
227 Editadas por A. WILMART, en Bull. de litt. ecclés. (1906) 232-299.

glas el arte de interpretar la Sagrada Escritura. Es el primer tratado de hermenéutica escrito en latín, muy elogiado por el mismo San Agustín [228]. También fue autor de un comentario sobre el Apocalipsis que se ha perdido, pero que nos es conocido por la compilación de Beato de Liébana (hacia 786). La interpretación que daba del Ap era la espiritual o simbólica, rompiendo definitivamente con la interpretación literal. De él dependen casi todos los comentaristas posteriores del Ap [229].

Tiranio Rufino de Aquileya († 400) nos ha conservado en traducción latina muchas homilías y comentarios de Orígenes [230].

Pelagio († hacia 418) compuso un comentario breve sobre 13 epístolas de San Pablo (falta el de la epíst. a los Hebreos), que fue atribuido a San Jerónimo, y bastante usado por los comentaristas posteriores [231].

San Jerónimo († 419) es el exegeta por excelencia de Occidente en el período patrístico. Dedicó su vida casi por entero al estudio de la Sagrada Escritura, traduciéndola al latín y explicando una gran parte de sus libros. Vivió largos años en Palestina, en donde estudió la geografía, la topografía y las tradiciones judías [232]. Fue buen conocedor de las lenguas bíblicas y poseía una vasta erudición, pues leyó todos los expositores de la Biblia de su tiempo. Todo esto, añadido a su gran ingenio, le hizo sobresalir con mucho sobre todos sus contemporáneos [233]. El método seguido por San Jerónimo en la interpretación de la Biblia sufrió una cierta evolución en el curso de su vida. De joven siguió con entusiasmo el método alegórico de Orígenes y de la Escuela alejandrina. Pero, habiendo estallado en su tiempo una gran controversia y reacción contra el maestro alejandrino, en la que también él tomó parte, comenzó desde entonces a dar preferencia al sentido literal, sin renunciar por eso a las interpretaciones alegóricas. En este cambio es también muy posible que hayan influido decisivamente sus maestros judíos con los cuales tuvo frecuente contacto. El mismo Jerónimo nos dice, refiriéndose a su método de exegesis, que deseaba seguir un camino medio entre los sentidos

[228] Cf. *De doctr. christiana* 3,30-37.

[229] Cf. T. Hahn, *Tychonius-Studien* (Leipzig 1900).

[230] Cf. M. Villain, *Rufin d'Aquilé. La querelle autour d'Origène*: RSR 27 (1937) 5-37; 165-195.

[231] Cf. PL 30,645-902; 68,413-794; A. Souter, *The Character and History of Pelagius, Commentary on the Epistles of St. Paul* (Londres 1916); D. de Plinval, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausana 1943).

[232] Cf. G. Bardy, *S. Jérôme et ses maîtres hébreux*: RevBén 46 (1934) 145-164; F. M. Abel, *Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie*: Vivre et penser 1 (1941) 94-119.212-230.

[233] Cf. encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV: EB n.440-495; P. Antin, *Essai sur S. Jérôme* (París 1951); F. X. Murphy, *A Monument to St. Jerome. Life, Works...* (Nueva York 1952).

histórico y alegórico [234]. Con frecuencia componía sus escritos demasiado aprisa, obligado por la insistencia de sus amigos, lo cual explica las oscuridades y las inexactitudes que se encuentran en ellos. En ciertas partes de sus comentarios se limita a dar las diversas opiniones de los diferentes autores, lo cual dificulta saber cuál es su propio pensamiento. Utiliza bastante los comentaristas anteriores a él. Sin embargo, gracias a su prolongada residencia en Palestina y a las mil observaciones que ha recogido sobre las gentes y las cosas de aquel país, su exegesis merece realmente un puesto aparte.

Escribió San Jerónimo varios comentarios: uno sobre el Eclesiastés [235], otro sobre San Mateo [236], otro sobre cuatro epístolas de San Pablo (Gál, Ef, Tit, Flm) [237] y varios sobre diferentes profetas. Los más importantes son, indudablemente, los comentarios sobre los profetas [238], especialmente los hechos sobre Isaías y Jeremías. Poseemos también hoy día unos breves comentarios o *Commentarioli* sobre los Salmos, y varios tratados u homilías sobre los Salmos y San Marcos, que han sido descubiertos no hace mucho [239]. Además, San Jerónimo tradujo al latín 14 homilías de Orígenes sobre Jeremías y otras tantas sobre Ezequiel [240], 9 homilías sobre Isaías [241] y 39 sobre San Lucas [242]. En sus cartas discute muchas cuestiones bíblicas [243], y en su libro de las *Cuestiones hebraicas sobre el Génesis* también trata de los pasajes oscuros y difíciles de la *Vetus Latina* comparándola con el texto hebreo [244].

San Agustín († 430) fue hombre de altísimo ingenio, como lo demuestra en sus múltiples escritos que abarcan casi todos los dominios del humano saber de aquella época. Sin embargo, en lo que se refiere a la Sagrada Escritura, no poseía aquella preparación positiva que encontramos en San Jerónimo. No conocía la lengua hebrea, y la griega la sabía bastante imper-

[234] En el *Commentarius in Nah* 2,15, escribe: «(Vult) quasi inter saxa et scopulos... sic inter historiam et allegoriam orationis... cursum flectere» (cf. PL 25,1243). Cf. L. SANDERS, *Études sur Saint Jérôme* (Bruselas-París 1903); A. VACCARI, *I fattori della esegesi geronimiana*: Bi 1 (1920) 457-480; ID., *I salteri di S. Girolamo e di S. Agostino. Scritti di Erudizione* (Roma 1952) p.205-255; A. PENNA, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo* (Roma 1950); H. G. DAVIS, *The Scriptural Controversy between St. Jerome and St. Augustine*: The Australasian Catholic Record 33 (1956) 103-116.

[235] Cf. PL 23,1009-1116.

[236] Cf. PL 26,15-218.

[237] Cf. PL 26,307-618.

[238] Cf. PL 24-25. Véanse F. M. ABEL, *Le commentaire de St. Jérôme sur Isaïe*: RB 13 (1916) 200-225; ID., *Saint Jérôme et les prophéties messianiques*: RB 13 (1916) 423-40; 14 (1917) 247-69.

[239] Cf. *Apologia adversus Rufinum* 1,19: PL 23,413. Véase G. MORIN, *Anecdota Maredsolana* III 1-3 (Maredsous 1895, 1897, 1903).

[240] Cf. PL 25,583-786.

[241] Cf. PL 24,901-936.

[242] Cf. PL 26,219-306.

[243] Cf. *Epist. ad Paulinum*: PL 22,540-49; *Epist. ad Pammachium*: PL 22,493-512.

[244] Cf. PL 23,935-1010.

fectamente [245]. Esto explica que el valor y el mérito de las obras exegéticas de San Agustín no estriba en la explicación filológica y gramatical del texto sagrado, sino en la interpretación dogmático-doctrinal de la Escritura [246]. En los escritos dogmáticos sigue generalmente el sentido literal de los pasajes bíblicos; en cambio, en los sermones y homilías prefiere la interpretación alegórica y mística, buscando en los textos sagrados lecciones morales para la vida práctica [247].

Son muy numerosos los escritos de San Agustín sobre la Sagrada Escritura. Por cuatro veces comentó los primeros capítulos del Génesis: hacia el año 389 compuso su obra *De Genesi contra Manichaeos* [248], en la que interpreta el texto bíblico en sentido más bien alegórico; poco después, hacia el 393, escribió el *De Genesi ad litteram liber imperfectus* [249], en el cual se atiene más al sentido literal; por el año 400 explicó alegóricamente la historia de la creación en los tres últimos libros de las *Confesiones* [250]; y, finalmente, en torno al año 401 comenzó otra obra sobre el Génesis mucho más amplia, titulada *De Genesi ad litteram* en 12 libros [251]. También publicó siete libros sobre *Quaestiones in Heptateuchum* [252]; las *Enarrationes sobre los Salmos* [253], que son magníficas homilías llenas de doctrina espiritual y que constituyen una de las mejores obras exegéticas de San Agustín. Escribió igualmente diversas obras sobre el Nuevo Testamento: *De Consensu Evangelistarum* [254], en la que estudia los problemas planteados por la comparación de los textos evangélicos; *De sermone Domini in monte* [255], que es una especie de compendio de la doctrina moral cristiana; dos libros sobre *Quaestiones Evangeliorum* [256]; 124 *Tractatus in Io*, en los que explica con gran sutileza las verdades dogmáticas [257];

[245] Cf. O. Rottmanner, *Zur Sprachenkenntnis des hl. Augustinus:* Theologische Quartalschrift 77 (1895) 269-276; S. Salaville, *La connaissance du grec chez S. Augustin:* Echos d'Orient 21 (1922) 387-393.

[246] Cf. C. Douais, *S. Augustin et la Bible:* RB 2 (1893) 62-81.351-377; 3 (1894) 110-135. 410-32; A. Altaner, *Augustinus und J. Chrysostomus:* ZNTW 44 (1952s) 76-84.

[247] Cf. A. Colunga, *Algunos principios exegéticos de San Agustín:* EstBíbl 2 (1930) 101-112; A. Vitti, *De Augustino SS. Scripturarum interprete:* VD 10 (1930) 145-152; López Cilleruelo, *S. Agustín, intérprete de la Sagrada Escritura:* La Ciudad de Dios (1943) 455-489; (1944) 259-283; M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (París 1945); A. Gilmore, *Augustine and the Critical Method:* HTR 39 (1946) 141-163; W. A. Christian, *Augustine on the Creation of the World:* HTR 46 (1953) 1-25; Rondet-Landais, *Études August.* (París 1953).

[248] Cf. PL 34,173-220.

[249] Cf. PL 34,219-246.

[250] Cf. PL 32,809-868.

[251] Cf. PL 34,245-486. Véase T. Gallus, *Principia exegetica S. Aug. ad Gen 3,15:* VD 34 (1954) 129-41.

[252] Cf. PL 34,485-546.547-824. Véase W. Rütting, *Untersuchungen über Augustinus Quaestiones und Locutiones in Pentateuchum* (Paderborn 1916).

[253] Cf. PL 36-37. Véase P. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique:* Collectanea Biblica Latina 4 (Roma 1913) 83ss.

[254] Cf. PL 34,1041-1230.

[255] Cf. PL 34,1229-1308.

[256] Cf. PL 35,1321-1364.

[257] PL 35,1379-1976. Cf. M. Comeau, *St. Augustin exégète du 4ème évangile* (París 1930).

10 *Tractatus in epistulam ad Parthos* (1 Jn)[258]; *Expositio Rom*[259], *Expositio Gal*[260], *Inchoata expositio in Rom*[261]. Estas numerosas obras, aunque no son todas del mismo valor, llevan en sí la marca del genio del obispo de Hipona.

San Pedro Crisólogo († hacia 452) expone en 176 sermones muchos textos bíblicos en forma concisa, pero llena de fuerza y de vida[262]. En su interpretación sigue generalmente el sentido alegórico, porque, como él dice, la verdad histórica hay que sublimarla siempre a un sentido más elevado[263].

San Cesáreo de Arlés († 542) escribió un comentario sobre el Ap y explicó contra los maniqueos alegóricamente los lugares difíciles del Antiguo Testamento[264]. También nos han sido conservados algunos sermones suyos sobre la Sagrada Escritura.

Aurelio Casiodoro († hacia 570), del monasterio de Vivarium, en Calabria (Italia), escribió un libro de introducción a la lectura de la Biblia, titulado *Institutiones divinarum et humanarum lectionum*[265]. También compuso un comentario bastante voluminoso sobre los Salmos, basándose en San Agustín[266], y breves explicaciones sobre los Hechos de los Apóstoles, sobre todas las epístolas y sobre el Apocalipsis, en las que ofrece el sentido literal de las diversas perícopas o grupos de versículos[267]. Revisó el comentario de Pelagio sobre las epístolas de San Pablo, expurgándolo de las doctrinas heréticas que contenía.

San Gregorio Magno († 604), en sus explicaciones de la Sagrada Escritura, suele ir guiado por un fin práctico: el hacer bien al pueblo cristiano. De ahí que, si bien reconoce que ante todo hay que buscar la verdad histórica y después penetrar en el conocimiento espiritual de la alegoría[268], en la práctica acostumbra descuidar el sentido literal y detenerse en la interpretación alegórica. Los 35 libros de los *Morales* o la exposición sobre Job[269], es una especie de compendio de la teología moral que tuvo gran influencia en la Edad Media. Igualmente, las 40 homilías sobre los Evangelios,

[258] Cf. PL 35,1977-2062.
[259] Cf. PL 35,2063-2087.
[260] Cf. PL 35,2106-2148.
[261] Cf. PL 35,2088-2105. Véase A. SOUTER, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul* (Oxford 1927) p.139-204.
[262] Cf. PL 52,183-666.
[263] Cf. *Serm.* 36: PL 52,302. Véase A. OLIVAR, *Els principius exegètics de S. Pere Crisòlog*: Miscelanea Biblica B. Ubach (Montserrat 1953) 413-437.
[264] Cf. G. MORIN, *S. Caes. Arel. Sermones* I-III (Maredsous 1937); A. MALNORY, *S. Césaire, évêque d'Arles* (París 1894); P. LEJAY, en DTC 2 (1905) 2168-2185.
[265] Cf. PL 70,1105-1150. Editada por R. A. B. MYNORS (Oxford 1937).
[266] Cf. PL 70,9-1056.
[267] Cf. PL 69-70.
[268] Cf. *Hom. in Ev.* 40,1: PL 76,1302.
[269] Cf. PL 75,509-576,782.

escritas con mucha sobriedad y sencillez [270], gozaron siempre de gran estima en la Iglesia a causa de los consejos prácticos que contienen. También son importantes, por su influjo posterior, las 22 homilías sobre Ezequiel [271] en las que el Santo Doctor se deja llevar más de lo debido por la alegoría. El comentario sobre el 1 Re (= 1 Sam) lo dictó estando enfermo [272].

San Isidoro de Sevilla († 636) fue un hombre de extraordinaria erudición y gran conocedor de la literatura eclesiástica y profana anterior a él. No escribió propiamente comentarios a la Sagrada Escritura, pero trató muchas cuestiones isagógicas y exegéticas en los libros VI y VII de las *Etimologías* [273]. Compuso, además, varias otras obras relacionadas con la Biblia: *Allegoriae quaedam S. Scripturae; De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur; Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt; De Veteri et Novo Testamento quaestiones* 41; *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in Vetus Testamentum* [274]. Los escritos de San Isidoro, que constituyen una especie de suma de todo el saber antiguo, ejercieron gran influjo en los siglos siguientes, no sólo en España, sino también en otras naciones de Occidente, de modo especial en Francia, como lo demuestra el gran número de manuscritos [275].

San Beda el Venerable († 735) dedicó toda su vida al estudio de la Sagrada Escritura. Compuso muchos comentarios místicos y morales sobre el Antiguo y Nuevo Testamento que todavía hoy día son muy útiles para los predicadores y exegetas, en especial los comentarios sobre el Nuevo Testamento. Sus explicaciones sobre los cuatro evangelios, los Hechos, las epístolas católicas y el Apocalipsis, no se detienen únicamente en la consideración del sentido literal, sino que buscan sobre todo la significación moral [276]. Escribió también comentarios sobre el Génesis 1-21, un tratado acerca del ta-

[270] Cf. PL 76,1075-1314.
[271] Cf. PL 76,787-1072.
[272] Cf. SAN GREGORIO M., *Epist.* 24 *ad Ioan.* 24: PL 77,1234; véase A. D'ALES, en RSR 6 (1916) 472s.
[273] Cf. PL 82,229-294.
[274] Cf. PL 83,97-444.
[275] Cf. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París 1924) p.699ss; R. GARCÍA Y GARCÍA, *El Canon de las Santas Escrituras según San Isidoro de Sevilla*: Revista Española de Estudios Bíblicos 1 (1926) 3-10; S. M. ZARB, *S. Isidori cultus erga Sacras Litteras*: Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) p.91-134; F. OGARA, *Tipología bíblica según San Isidoro*: Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) p.135-150; P. A. C. VEGA-A. E. ANSPACH, *Isidorus Hispalensis. Liber de variis quaestionibus adversus iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus* (Madrid 1940); T. DE ORBISO, *La mujer del Protoevangelio* (habla de la interpretación de San Isidoro en su obra *Quaestiones in V. T.)*: EstBíbl 1 (1941) 187-207.273-90.
[276] Cf. PL 92,9-996. F. SUTCLIFFE, *Quotations in the Ven. Bede's Commentary on S. Mark*: Bi 7 (1926) 428-39; 16 (1935) 300-306.

bernáculo (Ex 24-30), una exposición alegórica sobre Samuel profeta, diferentes cuestiones sobre los libros de los Reyes y una interpretación alegórica de las parábolas de Salomón [277].

Alcuino († 804) escribió comentarios místicos sobre los salmos penitenciales, sobre el salmo 118, sobre los salmos graduales, sobre el Ecl, Cant, Jn, Tit, Fil, Heb, Ap [278]. En todos ellos bebe la doctrina de los Santos Padres, principalmente de San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio y de San Beda, deteniéndose principalmente en la consideración de la significación mística de los textos bíblicos.

Rábano Mauro († 856), llamado el preceptor de Germania, comentó una gran parte de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento [279]. Su exegesis, sin embargo, no supone un avance científico, sino más bien un retroceso, como afirma J. B. Hablitzel [280]. Supera, no obstante, a *Aimón Halberstadiense* († 855), su condiscípulo, pues, además de la lengua griega, conocía las lenguas hebrea y caldea. También se esforzó por promover el conocimiento de la Sagrada Escritura componiendo unas instituciones hermenéuticas de la Sagrada Escritura.

Walafrido Estrabón († 849), discípulo de Rábano Mauro, escribió unas *Glosas* sobre toda la Sagrada Escritura tomadas de los Padres. Esta obra gozó de gran autoridad en toda la Edad Media y fue el texto exegético corriente en las escuelas durante siglos. Por lo cual fue llamada *Glossa ordinaria* [281].

Con Walafrido Estrabón se puede considerar terminado el período antiguo de la exegesis en Occidente, comenzando un período nuevo que culminará en la escolástica.

7. **Período de decadencia.**—A partir del siglo VI, la exegesis verdaderamente original y productiva comienza a decaer. Entre los siglos VI-XII, tanto en Oriente como en Occidente, se vive de las grandes riquezas acumuladas en los siglos pasados en las obras de los Padres. Por este motivo comienzan a aparecer obras de compilación, como los comentarios calcados sobre otros más antiguos y las *Catenae*. Eran estas exposiciones continuas de los libros sagrados formadas con textos de los Santos Padres y de los intérpretes antiguos [282].

277 Cf. PL 91-93; A. VACCARI, en Bi 5 (1924) 369-73; J. HABLITZEL, en BZ 14 (1939) 357-59.
278 Cf. PL 100.
279 Cf. PL 107-112. Véase W. BURGER, *Hrabanus Maurus, der Begründer der theologischen Studien in Deutschland:* Der Katholik 82,2 (1902) 51-69.122-135; J. B. HABLITZEL, *Der Jeremias-Kommentar des Hrabanus Maurus:* Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 40 (1919s) 243-251.
280 *Hrabanus Maurus. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese:* BS 11,3 1906) 102ss.
281 Cf. PL 113,67-114.752.
282 Cf. H. LIETZMANN, *Catenen, Mitteilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung* (Friburgo 1897); R. DEVREESSE, *Chaines exégétiques grecques:* DBS1, 1084ss.

Las *Catenae* tienen gran importancia, porque nos han conservado muchas explicaciones de los Padres, algunas de ellas importantísimas, que de otro modo se hubieran perdido [283]. Se compusieron *Cadenas* tanto entre los griegos como entre los latinos.

Procopio de Gaza († hacia 528) fue el primero que escribió una «catena» sobre el Octateuco [284], sirviéndose de las obras de San Cirilo Alejandrino, San Basilio, San Gregorio Niseno. Compuso igualmente «catenae» sobre los libros de Sam, Re, Par apoyándose en las obras de Teodoreto de Ciro [285], sobre Prov, Cant, Ecl [286] y sobre Isaías [287]. Imitaron su ejemplo *Andrés Presbítero* (s.VII?), que compuso unas «catenae» sobre los Act; *Juan Dungaris* (s.VII?) hizo otras sobre Is; *Policronio Diácono* (s.IX?) escribió «catenae» sobre los libros de Salomón; *Nicetas de Heraclea* (s.XI) tiene varias «catenae» sobre Jos [288], sobre los Salmos, los Profetas mayores, Mt, Lc [289], Jn, epístolas paulinas; *Macario Crisocéfalo* (s.XIV) sobre Gén, Mt, Lc. Existen, además, muchas otras Cadenas que son anónimas [290].

En este mismo período aparecieron también muchos comentarios, compilados en gran parte de los escritos de los Santos Padres. Merecen recordarse los siguientes:

Olimpiodoro, diácono de Alejandría (hacia 510), compuso diversos comentarios sobre el Ecl, Job, Prov, Jer, Bar, Lam [291]; *Ecumenio de Trica* (hacia 600) escribió comentarios sobre los Act, sobre las epístolas paulinas y católicas [292] y sobre el Apocalipsis [293]; *Andrés*, obispo de Cesarea en Capadocia (hacia 600), comentó el Apocalipsis [294], lo cual hizo igualmente *Aretas* (hacia 932), arzobispo de la misma sede [295]; *Anastasio Sinaíta* (hacia 700) escribió un comentario sobre el Hexámeron [296]. *San Juan Damasceno* († hacia 750) también compuso un comentario sobre las epístolas de San Pablo [297] y coleccionó textos bíblicos de ambos Testamentos, ordenándolos alfabéticamente, en una obra titulada *Sacra Parallela* [298]. *Focio* († 891) trata de diversas cuestiones bíblicas en su libro *Cuestiones y Diatribas a Anfiloquio* [299]. En su gran obra *Myriobiblon* [300] nos ha conservado preciosos extractos de obras exegéticas antiguas perdidas. Escribió, además, comentarios sobre los cuatro evangelios y las epístolas de San Pablo, de los que nos han sido conservados fragmentos [301]. *Teofilacto*, arzobispo de Acrida en Bulgaria († hacia 1107), compuso comentarios sobre los Salmos, los Profetas menores y sobre casi todos los libros del Nuevo Testamento [302]. *Eutimio Zigabeno* (hacia 1118)

283 Cf. G. KARO-H. LIETZMANN, *Catenarum Graecarum catalogus* (Gottinga 1902); M. FAULHABER, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*: BZ 1 (1903) 151-159. 246-255.

284 Cf. PG 87,1,21-1080.

285 PG 87,1079-1220.

286 PG 87,1,1221-2,1780.

287 PG 87,2,1801-2717.

288 PG 93,13-469.

289 Cf. J. SICKENBERGER, *Die Lukas-Katene des Niketas von Herakleia*: TU 22,4 (1902).

290 Cf. R. DEVREESSE, *Notes sur les Chaînes grecques de St. Jean*: RB 36 (1927) 192-215; R. CADIOU, *La Bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes*: RevScRel 16 (1936) 474ss

291 PG 93.

292 PG 118-119.

293 Cf. F. DIEKAMP, en SB 43 (1901) 1046-56.

294 PG 106,215-458.

295 PG 106,499-795.

296 PG 89,851-1078.

297 PG 95,441-1034.

298 Cf. PG 95,1039-1588.

299 Cf. PG 101,45-1172.1277-1296.

300 PG 103,41-104.

301 PG 101,1189-1253. Véase E. AMANN, *Photius*: DTC 12,2 (1935) p.1536-1604.

302 PG 123-126. Cf. K. STAAB, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht* (Roma 1926) p.213-245.

comentó, siguiendo a San J. Crisóstomo, los Salmos, los Evangelios [303], las epístolas de San Pablo y las católicas.

A este período de decadencia y de compilación pertenecen también diversos escritores de la Iglesia siríaca que tienen importancia por la influencia ejercida entre sus contemporáneos.

Iso'dad, obispo de Hadata (hacia 850), compuso comentarios sobre la mayor parte de los libros sagrados [304]. Tomó muchas cosas de Teodoro de Mopsuesta [305]. También *Barhebreo*, o, por otro nombre, *Gregorio Abulfaragio* († 1286), escribió comentarios sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento en forma de escolios [306].

B. Epoca medieval

1. **Precursores de los escolásticos.**—En los siglos X y XI son pocos los nombres y obras de autores que pudiéramos citar en Occidente relacionados con la Biblia. Sin embargo, a finales del siglo XI, y principalmente en el siglo XII, comienza la renovación de la exegesis bíblica ya casi muerta desde hacía unos dos siglos. A esta renovación contribuyeron tres factores: el estudio intenso de la teología por parte de los escolásticos, la aplicación de la dialecta aristotélica para explicar la Sagrada Escritura y el mayor conocimiento filológico de las lenguas bíblicas. Esto habría de preparar el camino para llegar a una verdadera exegesis científica.

León XIII, en su encíclica *Providentissimus Deus*, dice de esta época lo siguiente: «Con la edad de los escolásticos se realizaron nuevos y abundantes progresos en el estudio de la Biblia... A los escolásticos debemos la exacta y clara distinción, como nunca hasta entonces se había hecho, de los diversos sentidos de las palabras sagradas; la fijación del valor de cada sentido en teología; la división de los libros en partes y el argumento de cada una de ellas; la investigación de las intenciones de los escritores y la explicación de la relación y conexión de las distintas frases entre sí; con lo cual todo el mundo ve cuánta luz se ha proyectado sobre los lugares oscuros. La gran abundancia de doctrina que sacaron los escolásticos del estudio de la Biblia se manifiesta en sus tratados teológicos y en sus comentarios sobre la misma; y a este respecto Santo Tomás de Aquino se llevó entre todos ellos la palma» [307].

303 PG 128-129.

304 Los comentarios sobre los Evangelios los editó M. D. Gibson, I-III (Cambridge 1911). También editó los comentarios a las epístolas de San Pablo (Cambridge 1916).

305 Cf. G. Diettrich, *Iso'dadh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des A. T. an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9-14...*: Beihefte zur ZATW 6 (Giessen 1902).

306 Cf. J. Goettsberger, *Barhebraeus und seine Scholien zur Heiligen Schrift*: BS 5,4s (1900) 80ss; S. Pincus, *Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus z.Nm* (Breslau 1913).

307 Cf. EB 96.

El fervor y el entusiasmo que comenzaron a manifestarse entre los escritores occidentales desde principios del siglo XII en relación con los estudios teológicos, los llevó muy naturalmente al estudio de los libros sagrados. Surgieron de este modo numerosos comentarios sobre la Sagrada Escritura[308].

En el mismo siglo XII se conocen numerosos escrituristas muy dignos de mención. Entre los principales tenemos a *Anselmo de Laón* († 1117), que, además de unas explicaciones alegóricas sobre el Cant, Mt y Ap, compuso la *Glossa* llamada *interlinearis*, que frecuentemente ha sido editada juntamente con la *Glossa ordinaria*[309]. *San Bruno de Asti* († 1123) escribió comentarios sobre el Pentateuco, Job, Salmos, Prov, Cant, los cuatro evangelios, Ap[310]. *Ruperto de Deutz* († 1135) hace exegesis principalmente teológica. No siempre sigue el sentido literal, sino que frecuentemente expone con claridad y mucha profundidad la riqueza doctrinal contenida en los libros sagrados. Es el primero que separa la autoridad de los autores sagrados de la de los doctores de la Iglesia y de los escritores eclesiásticos. A éstos se les debe creer sólo en la medida en que apoyen sus afirmaciones en la autoridad de los apóstoles o en alguna razón sólida, y no únicamente porque ellos lo digan. Ruperto rechaza, por consiguiente, toda autoridad doctrinal autónoma a los sucesores de los apóstoles[311]. En sus 42 libros *De Trinitate* y en sus comentarios sobre gran parte del Antiguo Testamento (Gén, 4 Re, Salmos, 4 Profetas mayores) y sobre los cuatro evangelios, se esfuerza por demostrar la manifestación de la Santísima Trinidad en el pueblo elegido[312]. En la exposición del Cant[313] trata de la encarnación del Verbo y celebra los grandes privilegios de la Santísima Virgen María. También comentó los 12 Profetas menores, Job, Ecl, Mt, Jn, Ap[314].

Desde los tiempos de *Pedro Abelardo* († 1142), la *Sacra doctrina*, o interpretación de la Sagrada Escritura, no consistía en la simple lectura de la Biblia y de algunas obras de los Padres que la comentaban, sino en la agrupación de textos sagrados según su homogeneidad doctrinal y lógica. De esta manera comienzan a aparecer comentarios bíblicos más sistemáticos; y la exegesis bíblica de alegórica se convierte en

308 Cf. A. LANDGRAF, *Zur methode der biblischen Textkritik im 12 Jarhundert*: Bi 10 (1929) 445-474; 18 (1937) 74-94; C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age* (París 1944); R. E. McNALLY, *Medieval Exegesis*: TSt 22 (1961) 445-454.

309 Cf. PL 162.

310 Cf. PL 164-165.

311 Cf. *De Trinitate*: PL 167,1679.1755; C. SPICQ, *Interprétation...*: DBS IV 613.

312 Cf. PL 167,197-1828. Véase R. ROCHOLL, *Rupert von Deutz* (Gütersloh 1886).

313 PL 168,839-862.

314 PL 168-169. Cf. O. WOLFF, *Mein Meister Rupertus* (Friburgo 1920).

teológica, haciéndose cada día más autónoma. A la simple *lectio* tradicional, o a la glosa del texto sagrado, se añade pronto la *Quaestio de divina pagina*. Constaba ésta de dos partes: la exposición del problema, que comenzaba con el *Quaeritur*, y después la respuesta o solución del problema. Cuando la opinión de los Padres era divergente, se imponía la elección. Por esta razón comenzaron a añadirse poco a poco los argumentos en pro y en contra, ordenándolos en forma de silogismo. La *Quaestio* así desarrollada vendrá a ser una explicación teológica más bien que una interpretación escriturística [315]. Gracias también a Abelardo se comenzaron a emplear más y más en la interpretación de la Escritura las disciplinas racionales [316]. La dialéctica en especial contribuía al esclarecimiento de los textos oscuros, y la aritmética ayudaba a comprender mejor las alegorías de la Biblia. Sin embargo, tanto Abelardo como otros contemporáneos suyos, sin tener en cuenta los principios por ellos enunciados, interpretan frecuentemente los textos de muy diferentes maneras [317], apoyándose en el dicho de San Agustín de que el Espíritu Santo ha previsto todas las interpretaciones posibles de la Sagrada Escritura [318]. Pero Abelardo, cuando quiere, sabe precisar el sentido literal con mucho sentido crítico [319]. Sus comentarios principales son los llevados a cabo sobre el Hexámeron y la epístola a los Romanos [320], en los que sigue generalmente el sentido literal.

San Bernardo, abad de Claraval († 1153), se distingue por la suavidad y la unción espiritual que se respira en sus escritos, por lo cual muy merecidamente se le ha llamado el «Doctor melifluo». No escribió comentarios bíblicos propiamente dichos, sino que en sus sermones explica muy frecuentemente textos sagrados. Son célebres sus 87 sermones sobre el Cant 1,1-3,1, en los que canta con extraordinaria unción la unión entre Dios y el alma elegida [321]. Supera en vigor y en profundidad a Ruperto de Deutz.

Hugo de San Víctor († 1141) ha de ser colocado entre los mejores intérpretes del siglo XII. Para él la primera regla her-

315 Cf. *Liber duodecim quaestionum*: PL 172,1177-1186; HONORIO DE AUTUN, *Elucidarium sive dialogus de Summa totius christianae theologiae*: PL 172,1109-1176; FILIPE DE HARVENT, *Responsio de salute primi hominis*: PL 203,593; J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard*: RHE 126 (1932) 270ss.

316 Cf. ABELARDO, *Theologia*: PL 178,1040.1206.

317 Cf. J. COTTIAUX, a.c., p.800-801.

318 Cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 19: PL 34,514.

319 Cf. *Ethica*: PL 178,641-642.

320 Cf. PL 178,731-978.

321 Cf. PL 183,785-1198; J. LECLERCQ, *S. Bernard mystique* (París 1948) p.301s.480-489; P. DU MONTIER, *S. Bernard et la Bible* (París 1953); S. GRILL *Bernhard von Clairvaux als Exegete* (Viena-Münich 1954) p.9-21.

menéutica en la interpretación de la Escritura es la fidelidad a la ortodoxia; y ésta se consigue siendo fieles a la exegesis de los Padres [322]. En las dificultades históricas de la Sagrada Escritura se ha de recurrir a la *historia profana*. También se ha de tener en cuenta el *contexto*, o, como decían entonces, la *litterae circumstantia* [323]. Y si, aun con esto, el pasaje bíblico permanece oscuro, se ha de recurrir a la *analogía de la fe* [324]. Escribió anotaciones explicativas sobre el Pentateuco, Jue, Re, 19 homilías sobre el Ecl, breves explicaciones de Lam y Joel, una exposición moral de Abd y cuestiones sobre las epístolas de San Pablo [325].

Pedro Comestor († 1179) compuso un comentario a los libros históricos, bajo el título de *Historia scholastica*, que se hizo famoso y fue durante muchos siglos el manual bíblico corriente en las escuelas [326].

Pedro Lombardo († 1160) compuso unos comentarios sobre los Salmos que fueron designados con los apelativos de *Glossa magistralis* y *Magna glossatura*, por ser la ampliación de la *Glossa* de Anselmo de Laón. También coleccionó una especie de comentarios a todas las epístolas de San Pablo sirviéndose de sentencias de los Santos Padres que decían relación con la teología dogmática [327].

Ricardo de San Víctor († 1173), en muchas de sus obras, se esfuerza por buscar el sentido literal, pero en general se deja llevar demasiado por la interpretación alegórica y tipológica. De ahí que sus obras sean más útiles para los predicadores y místicos que para los teólogos dogmáticos [328].

San Martín de León († 1203) escribió comentarios sobre las epístolas de Sant, 1 Pe, 1 Jn y Ap, en los cuales investiga el sentido literal de los textos sagrados [329].

2. **Los grandes doctores escolásticos.**—El siglo XIII constituye la época de las grandes construcciones teológicas, principalmente con San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura. Pero fue, al mismo tiempo, un período que se distinguió por las obras de carácter bíblico y, sobre todo, por el ambiente bíblico en que se movían y vivían todos los cristianos de aquel glorioso siglo. El conocimiento de

322 Cf. *Erudit. didas.*: PL 158,143.
323 Cf. *Explanatio in Cant*: PL 175,413; INOCENCIO III, *De eleemosyna*: PL 217,757; *Erudit. didas.*: PL 176,799.
324 Cf. *Erudit. didas.*: PL 176,808; SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* 3,2,2: PL 34,65.
325 Cf. PL 175.
326 Cf. PL 198,1053-1722.
327 Cf. PL 191-192.
328 Cf. PL 196,201-888. Véase H. HURTER, *Nomenclator litterarius*, II (Innsbruck 1906) p.162.
329 Cf. PL 209,183-420.

la Biblia era en aquel tiempo el fundamento y la cumbre de todo el saber. El método empleado por los escolásticos quizá fuera demasiado minucioso, hasta el punto de causar a veces fastidio; pero, por otra parte, era muy útil, porque así hacía ver el nexo y el progreso de las ideas en el texto sagrado y llevaba a penetrar más profundamente en él. Por eso, si bien carecían de los conocimientos históricos y filológicos que se requieren para un perfecto conocimiento del texto sagrado, sus comentarios conservan todavía gran valor doctrinal [330]. Distinguían en la Sagrada Escritura cuatro clases de sentidos bíblicos: literal, alegórico, tropológico (moral) y anagógico, según el famoso verso tan conocido en la Edad Media:

«Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia» [331].

Sin embargo, hay que advertir que los sentidos alegórico, tropológico (o moral), anagógico, son únicamente especies o diversos aspectos de un mismo sentido bíblico: el espiritual. De donde se deduce que, prácticamente, admitieron sólo dos sentidos: el literal y el típico [332].

A principios del siglo XIII la Sagrada Escritura constituía casi exclusivamente el objeto de las explicaciones escolares de los maestros en teología. Por eso éstos eran llamados *magister in sacra pagina*. Pero a medida que la teología se fue desarrollando, hizo que ésta se independizase, constituyéndose en ciencia autónoma. Desde entonces el maestro comenzó a llamarse *magister in sacra theologia*. El libro de las *Sentencias* viene a sustituir la Biblia como texto base. Y, finalmente, a la interpretación de la Escritura se comienza a dar menos importancia. Su texto no constituye un verdadero objetivo de estudio, sino tan sólo un pretexto para las discusiones teológicas. La enseñanza bíblica ocupa así un lugar subalterno, y cada día se hace más elemental. De este modo el progreso de la teología fue causa del retroceso de la exegesis bíblica. Si, a pesar de todo, el siglo XIII es la época por excelencia de la interpretación escriturística de la Edad Media, se lo debe a una estela de grandes hombres de la primera mitad de este período y al ímpetu dado a los estudios bíblicos un siglo antes. Porque,

330 Cf. LEÓN XIII, encíclica *Providentissimus Deus:* EB 96; D. SAUL, *Das Bibelstudium m Predigerorden:* Der Katholik 82,2 (1902) 289-312.428-447.

331 Cf. A. VACCARI, *Auctor versuum de quattuor Scripturae sensibus:* VD 7 (1929) 212-214; H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique: La doctrine du «quadruple sens»:* Mélanges Cavallera (Toulouse 1948) p.347-366.

332 Así SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teol.* 1 q.1 a.10c; *Quodl.* 7 q.6 a.14; A. FERNÁNDEZ, *De Interpretatione. Pars I: Hermeneutica*, en *Institutiones Biblicae* I n.67; L. DELPORTE, *Les principes de la typologie biblique...:* ETL 3 (1926) 307-327; A. METZINGER, *Sensi biblici* en *Enciclopedia cattolica* 11 (1953) p.332-336.

desde finales del siglo XIII y en el siglo XIV, no se encontrará ninguna obra exegética importante si se exceptúan las *Postillae* de Nicolás de Lyra.

No hay que olvidar que los comentaristas del siglo XIII son en su mayoría maestros en teología, los cuales no sólo investigan el sentido literal de las Escrituras, sino que esperan encontrar en ellas la solución de diversos problemas dogmáticos y morales y, al mismo tiempo, entrever los elementos de la sistematización teológica tras de la cual andaban ellos trabajando *ex professo*. La teología era el punto de convergencia de todas las demás disciplinas, incluida la misma Sagrada Escritura [333].

Hay en este período cuatro exegetas eminentes, de los cuales tres pertenecen a la Orden de Santo Domingo, y el cuarto, a la de San Francisco de Asís [334].

Hugo de San Caro († 1263) compuso un *Correctorio* de la Vulgata, que, por haber sido aceptado y usado por los teólogos dominicos a partir del año 1256, fue llamado *correctorio de los dominicos* [335]. Hizo las primeras *Concordancias* verbales sobre la Sagrada Escritura, en las que dispuso las palabras por orden alfabético, indicando los lugares en que aparecen dichos vocablos. Escribió también sapientísimas *Postillae* sobre toda la Sagrada Escritura, según el cuádruple sentido: literal, alegórico, moral y anagógico [336].

San Alberto Magno († 1280) es seguramente la figura más representativa de la exegesis literal y objetiva del siglo XIII. En sus numerosos comentarios se esfuerza generalmente por encontrar el sentido literal, es decir, el sentido que quiso expresar el autor sagrado. En sus comentarios a los profetas busca ordinariamente el sentido literal, pero sin descuidar las aplicaciones alegóricas y morales. A veces no cita la *Glossa*, porque, conteniendo ésta interpretaciones alegóricas, le parecían no tener valor. En sus óptimos comentarios sobre los cuatro evangelios, San Alberto se atiene exclusivamente al sentido literal [337]. Explicando Lc 9,14, cita la interpretación moral de la *Glossa*, pero la califica bastante severamente: «Taliter exponere facile est, et habetur in Glossa; nos autem

333 Cf. C. SPICQ, *Interprétation:* DBS IV 615-616.

334 Cf. P. MANDONNET, *Dominicains (Travaux des) sur les Saintes Écritures:* DB II 1463-1482.

335 Este *Correctorio* se conserva en el *Codex Vat. Ottob.* 293 del siglo XIII-XIV.

336 Cf. E. F. SUTCLIFFE, *Hugo de S. Caro:* VD 6 (1926) 149-156.

337 Cf. J. M. VOSTÉ, *S. Albertus Magnus sacrae Paginae Magister* I-II (Roma 1932, 1933); A. VACCARI, *S. Alberto Magno e l'esegesi medievale:* Bi 13 (1932) 257-272.369-384; ID., *S. Alberti Magni, Ecclesiae Doctoris, de Studiis biblicis merita:* VD 12 (1932) 337-344; A. FRIES, *Principium Biblicum Alberti Magni*, en *Studia Albertina*, Fs. B. GEYER (Münster 1952) 128-147; C. SPICQ, *Interpretation:* DBS IV 619-620; A. COLUNGA, *San Alberto Magno, expositor de los Salmos:* CT 24 (1932) 214-241.

litterae insistimus» [338]. Para San Alberto Magno hay sólo una exegesis auténtica que merece propiamente este nombre, la que investiga el sentido querido por el autor sagrado y que sugiere el mismo texto. «Prima expositio est litteralis et vera», dice San Alberto; y, en otro lugar, afirma: «Nos de divisionibus quae ex littera trahi non possunt, consuevimus non curare» [339]. Esto no quiere decir que rechace todo género de alegoría; pero las considera como aplicaciones o consecuencias derivadas del sentido literal y sólo las admite cuando realmente brotan de la misma letra: «Omnes auctoritates super litteralem sensum hic inductae valent etiam ad sensum moralem» [340]. En el comentario a los Salmos, sin embargo, se deja llevar más que en ninguna otra parte de la interpretación alegórica. Comentó también Is, Jer, Ez [341], Dan, Lam, Bar, los 12 Profetas menores, Job [342], Cant, Ap [343].

Santo Tomás de Aquino († 1274) fue entre todos los teólogos del período escolástico el que más se distinguió como exegeta, como afirma S. S. León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus* [344]. En la época de Santo Tomás en la Universidad de París, cada maestro en teología podía tener dos estudiantes aventajados que bajo su dirección daban la instrucción elemental a los universitarios. El primero de ellos se llamaba *baccalaureus biblicus*. Su deber era el explicar el texto bíblico a sus discípulos de un modo sencillo, sin insistir en problemas ni en cuestiones especiales. Así se solía terminar la explicación de toda la Biblia en tres años [345]. Este método de enseñar se llamaba *legere Bibliam biblice*, o *textualiter*, es decir, explicar solamente la letra del texto, interpretándolo con la ayuda de otros textos bíblicos. Esto servía para que los estudiantes conocieran mejor la Sagrada Escritura. En la Edad Media esto hacía las veces de la introducción general y especial a la Biblia de nuestros días.

Santo Tomás, después de haber estudiado bajo la dirección de San Alberto Magno durante siete años, fue designado *baccalaureus biblicus* en París el año 1252. Desempeñó este cargo durante dos años. Comenzó su primera lección pública

338 San Alberto Magno, *Opera omnia*, ed. Vivès, 22,629.
339 Ibid., ed. Vivès, 18,250.
340 Ibid., 21,253.
341 Cf. G. Meerssemann, *De S. Alberti Magni Postilla inedita super Ieremiam*: Ang 9 (1932) 3-20; Id., *De S. Alberti M. Postilla inedita super Isaiam*: DivThom 36 (1933) 221-247; P. Heusgen-H. Ostlender: TQ 114 (1933) 493-503.
342 Editado por M. Weiss (Friburgo 1904).
343 Cf. H. Ostlender, *Scientia Sacra* (Düss. 1935) 85.
344 Cf. EB 96.
345 Cf. P. Mandonnet, *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin*: RT 33 (1928) 42ss; 34 (1929) 503ss.

con el texto del libro de Baruc [346]. Después, desde el año 1254 al 1256, pasó a desempeñar el cargo de *baccalaureus sententiarum*, que era más importante que el *baccalaureus biblicus*. Su obligación era el explicar las *Sententiae* de Pedro Lombardo. En 1256 fue promovido al *magisterio* en teología. El *magister in sancta theologia* no explicaba la Escritura a la manera del *baccalaureus biblicus*, sino que profundizaba más en su sentido y en las consecuencias, especialmente cuando el texto sagrado ofrecía dificultades o bien presentaba una oportunidad para consideraciones especulativas.

Los comentarios de Santo Tomás sobre diferentes libros de la Biblia no son otra cosa que las lecciones que él daba mientras fue *magister sacrae paginae*, desde 1256 a 1273. Por el hecho de ser Santo Tomás «el tipo más completo del profesor en el siglo XIII», en expresión de Mandonnet [347], se preocupaba de terminar la materia anual de su curso en el tiempo fijado. Sólo dejó los cursos incompletos cuando por algún motivo especial fue trasladado de un lugar a otro. Así sucedió con el comentario a Jeremías, que dejó incompleto cuando inesperada mente fue llamado a París en 1269, y el comentario a los Salmos, durante cuya elaboración le sorprendió la muerte. También el comentario sobre las las epístolas de San Pablo quedó incompleto por la muerte; pero como ya había tratado en otra circunstancia las 14 epístolas de San Pablo, Reginaldo de Piperno, que había escrito como secretario el primer comentario, combinó ambos textos, haciendo uno de los dos y omitiendo la primera parte de la *lectura* más antigua [348]. Compuso comentarios igualmente sobre los libros de *Isaías* y *San Mateo*, que en la Edad Media solían ser tratados juntamente. Durante su segunda permanencia en París comentó el evangelio de *San Juan* y compuso la *Expositio Iob* (entre los años 1269-1272). En Italia, entre los años 1259-1268, llevó a cabo la *Expositio Cantici Canticorum*, la *Expositio Lamentationum*, la primera *lectura* sobre las epístolas de San Pablo, y las *Glossae* a los cuatro Evangelios, o sea, la *Catena aurea*, que es una continua concatenación de textos de los Padres que explican los Evangelios. De todas estas obras, la única que no ha llegado hasta nosotros es la *Expositio Cantici Canticorum*. En sus escritos teológicos cita también un gran número de textos

[346] Cf. SANTO TOMÁS, *Opusc.* 39.
[347] Cf. P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de S. Thom:* RT 34 (1929) 489
[348] La primera *lectura* de las epístolas de San Pablo la hizo en Italia entre 1259-1268. La segunda *lectura* de San Pablo, o mejor *Expositio*, la hizo en Nápoles entre 1272 y 1273. La *Expositio* de *Isaías* y la *lectura* de San Mateo fueron compuestas en París en los años 1256-1259. Cf. P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin:* RT 33 (1928) 222ss.

bíblicos e interpreta muchos de ellos, como, por ejemplo, el primer capítulo del Génesis en la *Suma teológica* [349].

Santo Tomás no ha escrito *ex professo* ningún tratado sobre la inspiración y otras cuestiones introductorias a la Sagrada Escritura, pero en sus obras se pueden encontrar dispersos aquí y allí principios tan sólidos y tan precisos sobre dichas cuestiones, que incluso hoy día están en pleno vigor [350]. La cuestión de los *sentidos* de la Escritura fue tratada por Santo Tomás en distintos tiempos [351]. Distingue en la Biblia dos sentidos principales: el literal, o histórico, y el espiritual, o sentido más elevado. El primero es el expresado en el texto sagrado por Dios y por el autor inspirado; el segundo ha sido previsto únicamente por Dios y se apoya, no en las palabras, sino en las cosas, en los hechos, en las personas, que han sido ordenadas de tal manera por Dios, que fueran figuras, tipos, del futuro [352]. Santo Tomás emplea el sentido espiritual con sobriedad si lo comparamos con algunos de sus contemporáneos. En su admirable comentario sobre Job [353] sigue únicamente el sentido literal, porque, como él mismo dice, no hay nada nuevo que añadir en el aspecto espiritual después del comentario de San Gregorio Magno. En sus comentarios se esfuerza por ser exacto y preciso, y por no omitir nada que pueda contribuir a una más perfecta inteligencia del texto sagrado. Como un auténtico exegeta se fija en los más insignificantes detalles del texto, de los nombres de personas, de lugares, de los misteriosos «títulos» de los Salmos. No quiere que quede nada oscuro ni sin discutir.

Por lo que se refiere al problema de la *multiplicidad* del sentido literal, será bien advertir que Santo Tomás, citando las palabras de San Agustín, parece admitir la posibilidad de diversos sentidos literales en la Sagrada Escritura [354]. Sin embargo, en sus comentarios exegéticos siempre busca un solo sentido

[349] Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teol.* 1 q.45-48.

[350] De la *profecía* y de la *inspiración* habla en la *Suma Teol.* 2-2 q.171-174, y en la *De Veritate* q.12. Cf. CH. PESCH, *De Inspiratione S. Scripturae* (Friburgo 1926) p.159; J. M. VOSTÉ, *De natura et extensione inspirationis sec. principia Angelici Doctoris:* Xenia Thomistica (Roma 1924); S. M. ZARB, *S. Thomas et l'inspiration biblique:* RT 41 (1936) 367-382.

[351] Cf. *Suma Teol.* 1 q.1 a.10; *Quaest. Quodlib.* 7 a.14-16; *De Potentia* q.4 a.1; *In Epist. ad Galatas* 4 lect.7.

[352] Cf. SANTO TOMÁS, *Quaest. Quodlib.* 7 a.14 ad 4um.

[353] Cf. P. MANDONNET: RT 33 (1928) 149.

[354] Cf. *Suma Teol.* 1 q.1 a.10; *Quaest. Quodlib.* 7 a.14 ad 5um; *Quaest. De Potentia* q.3 a.1. Véase P. SYNAVE, *La doctrine de Saint Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures:* RB 35 (1926) 40-65; F. PELSTER, *Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin:* Bi 3 (1922) 328-338; 4 (1923) 300-311; 5 (1924) 64-72; M. GRABMANN, *Ungedruckte exegetische Schriften von Dominikanertheologen des 13 Jahrhunderts:* Ang 20 (1943) 204-218; L. TURRADO, *Santo Tomás, intérprete de la Sagrada Escritura:* CultBíbl 6 (1949) 74-77; R. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires scripturaires de S. Thomas et leur chronologie:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale (1950) 237-266; J. VAN DER PLOEG, *The Place of Holy Scripture in the Theology of S. Thomas:* The Thomist 10 (1947) 398-422; J. BAUER, *Thomas von Aquin und die Bibel:* Bibel und Liturgie 20 (1952s) 16ss.

literal y nunca habla expresamente de varios sentidos literales. Al contrario, en la *Suma teológica* 1 q.1 a.10, a la objeción de que «la multiplicidad de sentidos de un mismo texto engendra confusión, produce decepción y quita firmeza al raciocinio...», responde el santo: «La multiplicidad de sentidos escriturarios no produce equívocos ni ambigüedades, porque, como hemos advertido, no se multiplican los sentidos debido a que una misma palabra signifique muchas cosas, sino debido a que las cosas significadas por las palabras pueden ser signos de otras. Nada, pues, de esto engendra confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se apoyan en el literal, y éste, y no lo que se dice por alegoría, es el que suministra argumentos...» De donde se deduce que Santo Tomás admite la multiplicidad del sentido espiritual o típico, no del sentido literal.

San Buenaventura († 1274) escribió una especie de comentarios al Hexámeron, Ecl, Lam, Sab, Lc y Jn, en los cuales mira más bien a alimentar la piedad, por lo cual sigue menos de cerca que Santo Tomás el sentido literal y aplica libremente el sentido místico. En su obra *Breviloquium* nos ha dejado diversos principios hermenéuticos [355]. Da, por ejemplo, mucha importancia a «la citación de los lugares paralelos» y al recurso a los escritos de los Santos Padres para explicar los lugares oscuros de la Biblia [356].

Nicolás de Gorham (año 1295) comentó casi toda la Sagrada Escritura.

J. Duns Escoto († 1308) compuso comentarios sobre el Gén, los evangelios y las epístolas. También *Egidio Columna* († 1316), óptimo discípulo de Santo Tomás, dejó comentarios a la Sagrada Escritura. Igualmente hicieron *Alberto Patavino* († 1328), *Roberto Holcot* († 1349) y *Miguel Aiguano* († 1400) [357].

3. **Florecimiento de las lenguas orientales.**—La exegesis escolástica fue ante todo teológica a causa de la necesidad de afirmar el dogma cristiano ante los ataques de la filosofía judía y musulmana. Al agnosticismo y simbolismo arbitrarios de Averroes y Maimónides opone Santo Tomás su teoría de la analogía. Y en relación con la Sagrada Escritura, Santo Tomás proclama la necesidad de investigar ante todo el sentido literal, o sea, la verdad histórica [358]. Impulsados por los mismos sentimientos y las mismas necesidades, muchos autores se dedicaron en aquella época al estudio de las lenguas orien-

355 Cf. P. Dempsey, *De principiis exegeticis S. Bonaventurae* (Roma 1945).
356 Cf. San Buenaventura, *Breviloquium*, proemium 56; *In Hexaemeron. Opera omnia* 5 p.421.
357 Cf. H. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther* (Mainz 1905).
358 Cf. Santo Tomás, *Suma Teol.* 1 q.102 a.1.

tales, principalmente de la hebrea, que era cultivada desde hacía dos o tres siglos en Europa. En diversos países europeos era enseñada la lengua hebrea por filólogos judíos. El concilio de Viena (1311-1312) ordenó la erección de cátedras de hebreo, árabe y arameo en las más famosas universidades de aquel tiempo: Roma, París, Oxford, Bolonia y Salamanca [359]. Un siglo más tarde, la venida de los griegos al concilio de Florencia (1431-1447) abrirá definitivamente el camino para el conocimiento del griego en toda Europa, con gran ventaja para los estudios bíblicos.

A la necesidad sentida por Santo Tomás, y por otros teólogos de su misma Orden, de acudir a los textos originales de la Escritura, responden las diversas obras hebreas publicadas por los dominicos de la Edad Media. Entre éstas merece especial mención el *Pugio fidei adversus Iudaeos et Mauros,* de *Raimundo Martí* († 1290), que se había convertido del judaísmo al cristianismo, haciéndose dominico. Su obra es de gran valor por su enorme erudición rabínica. En ella demuestra—apoyándose en el texto hebreo de la Biblia—que Jesucristo es el Mesías.

Ha habido otros autores en aquella época que han tentado una primera comparación entre el texto latino y los textos originales. Tales fueron Esteban Harding, Nicolás Manicoria, Hugo de San Caro, Guillermo Brito, Guillermo de la Mare, Rogerio Bacón. De estas primeras tentativas de crítica textual nació un mejor conocimiento de la Biblia, como se puede ver claramente en los comentarios de *Nicolás de Lyra* († 1340) [360]. En sus *Postillae perpetuae in universa Biblia* expone óptimamente el sentido literal de los libros sagrados, apoyándose en el texto original hebreo, pues conocía perfectamente esta lengua. Estos comentarios marcan un progreso incontestable sobre todos los anteriores y han contribuido a implantar en la Iglesia el método histórico-filológico. En ellos no solamente cita los dichos de los Santos Padres y autores católicos, sino también de los judíos, especialmente de rabbí Salomón Raschi [361]. Esta obra se difundió muy ampliamente y fue muchas veces impresa incluso después de la invención de la imprenta. Durante tres siglos constituyó la mina a la cual acudían todos los escrituristas. Nicolás de Lyra compuso también otra obra bajo el título de *Moralitates Bibliorum,* en la cual se había

[359] Cf. EB.41-43.
[360] H. Labrosse, *Oeuvres de Nicolas de Lyre:* Études Franciscaines 19 (1908) 41-52. 153-175.368-379; F. Schwendiger, *De vaticiniis messianicis Pent. in N. Lyra:* Ant 4 (1929) 3-44.129-66.
[361] Cf. Neumann, *Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les Postillae de Nicolas de Lyre:* Rev. des Études juives 26 (1893,1) 172-182; 27 (1893,2) 250-362.

propuesto exponer el sentido místico de toda la Escritura, con el fin de hacer bien a los lectores y poder servir a los predicadores. Martín Lutero hizo mucho uso de las *Postillae perpetuae* [362].

Pablo Burgense († 1435), judío español converso, escribió *Anotaciones* o *Adiciones* a las *Postillae* de Nicolás de Lyra, en las cuales amplifica el comentario del Lyrano, corrigiéndolo incluso a veces. A las *Adiciones* del Burgense respondió *Matías Toringo* († 1460) con sus *Réplicas*.

Alfonso Tostado, obispo de Avila († 1455), famoso por su inmensa erudición, escribió comentarios demasiado prolijos sobre los libros históricos del Antiguo Testamento (Gén-2 Par) y sobre el evangelio de San Mateo, que incluso hoy día se pueden leer con utilidad. Se esfuerza por poner de relieve el sentido místico, alegórico y moral de la Sagrada Escritura [363] y descuida, desgraciadamente, el sentido literal-histórico.

Lorenzo Valla († 1454) compuso unas *Anotaciones* críticas y gramaticales sobre el Nuevo Testamento. *Juan de Torquemada* († 1468) escribió unas *Exposiciones* breves, pero útiles, sobre los Salmos y las epístolas paulinas. El cartujo *Dionisio de Ryckel* († 1471) escribió comentarios sobre todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Aunque depende bastante de sus predecesores, principalmente de Santo Tomás y de Nicolás de Lyra, no obstante, ha de ser contado entre los mejores intérpretes del siglo XV. Su conocimiento de los Santos Padres es muy amplio. De ahí el dicho: «Qui Dionysium legit, nihil non legit!» *Santiago Pérez de Valencia* († 1492) compuso *Exposiciones* sobre el Cant y los Salmos en las que interpreta de manera muy sutil todas las profecías davídicas refiriéndolas a Cristo y a la Iglesia.

El impulso dado por los filólogos del siglo XIII y XIV al estudio literal-histórico de la Escritura comenzó a decaer lamentablemente en el siglo XV. La mayoría de los autores descuidan la exegesis literal y se dedican a interpretar la Biblia de un modo místico-alegórico. Sólo el renacimiento de los estudios clásicos, a fines del siglo XV y principios del XVI, volvió a infundir nueva vida a la exegesis propiamente dicha.

362 El influjo de Nicolás de Lyra sobre Lutero dio origen al dicho: «Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset!» (cf. H. GRISAR, *Luther* [Friburgo 1912] III p.454). Existen otros dichos que expresan el influjo de Nicolás de Lyra sobre los comentaristas posteriores a él: «Nisi Lyra lyrasset, nemo doctorum in Bibliam saltasset», y el otro: «Si Lyra non lyrasset, totus mundus delirasset».

363 Cf. J. BLÁZQUEZ, *El Tostado y la interpretación mariológica del Protoevangelio*: REsp 10 (1950) 517-545.

C. Epoca del Renacimiento y Edad Moderna

En el siglo xv, el humanismo imprimió un extraordinario impulso al conocimiento de la lengua griega y hebrea. La cultura y la historia antiguas fueron mejor conocidas, gracias a la más fácil adquisición de obras antiguas y de manuscritos griegos de la Biblia. Los numerosos descubrimientos arqueológicos provocaron también una gran curiosidad por conocer mejor la antigüedad. Y, finalmente, el protestantismo, que reconocía la Escritura como la única fuente de la revelación, iba a provocar una transformación rápida de los estudios bíblicos.

1. **Período anterior al concilio Tridentino.**—El movimiento humanista provocó pronto entre los exegetas el estudio del problema de la crítica textual. Una amplia investigación científica se encaminó a dar un texto bíblico lo más perfecto posible. Y para mejor comparar los diferentes textos entre sí, surgieron pronto las primeras poliglotas. La *Poliglota de Alcalá* o *Complutense* fue comenzada en el año 1502, cuando el cardenal Cisneros concibió la idea de editarla. En ella trabajaron muchos hombres ilustres por su ciencia lingüística y escriturística. En la lengua griega descollaron *Demetrio Cretense*, *Antonio de Nebrija* († 1522), *Diego López de Zúñiga* († 1530), *Fernando Núñez de Guzmán*, llamado también *Nonius Pincianus* († 1553) y *Juan de Vergara* († 1557); en la lengua hebrea y aramea sobresalieron: *Alfonso de Zamora* († 1531), *Pablo Coronel* († 1534), *Alfonso de Alcalá*, que fueron los autores del *Lexicon* hebreo y arameo que aparece en el sexto volumen de la *Poliglota Complutense*. A ellos se debe también el *Apparatus* del Antiguo Testamento de la misma poliglota [364].

También es digno de mención, en relación con la filología, *Juan Reuchlin* († 1522), alemán, que compuso la primera gramática y el primer diccionario propiamente dichos de la lengua hebrea. En filología clásica descolló particularmente en este período *Erasmo de Rotterdam* († 1536), que editó el Nuevo Testamento griego, con su propia versión latina y notas explicativas. Estableció también ciertos principios de crítica textual que fueron aplicados en sus diversas ediciones del texto griego neotestamentario.

Por este tiempo floreció también el cardenal *Tomás de Vío Cayetano* († 1534), que, sirviéndose de una traducción hecha sobre los textos originales, comentó casi todos los libros de la

364 Cf. V. Beltrán de Heredia, *Catedráticos de S. Escritura en Alcalá durante el siglo* XVI: CT 18 (1918) 140-155; 19 (1919) 45-55.144-156.

Biblia, a excepción del Cant, de los libros deuterocanónicos, de los proféticos y del Ap. Sus comentarios son de mucho valor, pero, debido al hecho de sostener opiniones bastante extremistas en lo que se refiere a la canonicidad de los deuterocanónicos, fue bastante criticado por los comentaristas y teólogos posteriores[365].

Jacques Lefèvre d'Étaples († 1536) escribió comentarios sobre los cuatro evangelios, sobre todas las epístolas de San Pablo y sobre las epístolas católicas.

El dominico *Santes Pagnino* († 1541) llevó a cabo una traducción latina literal de toda la Sagrada Escritura hecha sobre el texto hebreo y griego. Fue publicada en Lyón el año 1528 bajo el título: *Veteris et Novi Testamenti nova translatio.* Al año siguiente editó una nueva obra, *Thesaurus linguae sanctae,* que era un léxicon hebreo en el que las palabras estaban ordenadas según el orden alfabético. De este libro, bastante voluminoso, hizo él mismo un *Epítome* para facilitar el estudio de la lengua hebrea a aquellos que, por escasez de dinero, no podían comprar la primera obra. Compuso también varias otras obras: una *Isagogen* a las Escrituras Sagradas (1528), y otra a los sentidos *Místicos* de la Biblia (1536), cuatro libros sobre las instituciones *Hebreas,* tomadas casi íntegramente de rabbí Qimji, y una *Catena argentea* sobre el Pentateuco[366].

Francisco Vatablus († 1547), profesor de lengua hebrea en la Universidad de París, escribió *Anotaciones* sobre los libros del Antiguo Testamento y sobre los Act, y *Scholia* sobre Esd-Neh, Est, Job, Sal, Sab, Eclo y Jer.

Adán Sasbout († 1553) compuso comentarios sobre Isaías y sobre todas las epístolas de San Pablo, y un tratado acerca de los *Sentidos de la Sagrada Escritura.*

Jerónimo Oleáster († 1560) escribió los *Commentaria in Pentateuchum Mosi,* en los cuales sigue muy de cerca el texto hebreo.

Exegesis protestante.—En este período pretridentino fueron grandes los esfuerzos de los protestantes por interpretar la Sagrada Escritura. Según los nuevos principios teológicos de los reformadores, la Biblia era la única fuente de la revelación di-

365 Cf. MELCHOR CANO, *Loci theologici* 7 c.3 n.11; A. COLUNGA, *El Card. Cayetano y los problemas de introducción bíblica:* CT 20 (1919) 43-50; A. VACCARI, *Cardinalis Caietanus Sacrorum Librorum studiosus:* VD 14 (1934) 321-327; J. M. VOSTÉ, *Cardinalis Caietanus Sacrae Scripturae interpres:* Ang 11 (1934) 445-513; 12 (1935) 305-332; ID., *Thomas de Vio O. P. Cardinalis Caietanus, Sacrae Paginae Magister* (Roma 1935); TH. A. COLLINS, *Cardinal Cajetan's Fundamental Biblical Principles:* CBQ 17 (1955) 363-378.

366 Antes de Santes Pagnino ya habían intentado hacer una versión literal de los textos originales los hebraístas españoles Alfonso de Zamora y Pedro Ciruelo (†1547), pero sin llegar a terminarla (cf. H. SIMÓN-J. PRADO, *Praelectiones Biblicae. Propaedeutica Biblica* [Turín 1935] p.327 n.340).

vina, y había de ser interpretada, no en conformidad con el magisterio de la Iglesia, sino según el parecer particular de cada creyente. En cuanto a los principios hermenéuticos, si exceptuamos la interpretación auténtica de la Iglesia, seguían más o menos los tradicionales, aunque manifestando una tendencia bastante marcada a la exegesis alegórica. Esta tendencia será llevada hasta el extremo por J. Koch, más conocido bajo el nombre latinizado de *Cocceius* († 1669), que interpretaba toda la Sagrada Escritura de una manera alegórica o típica. La exegesis protestante de este primer período es muy pobre y hasta anticuada en sus principios hermenéuticos. Es falso, por consiguiente, el afirmar que Lutero y sus primeros secuaces abrieron una nueva vía a la exegesis bíblica. Es cierto que imprimieron nuevo impulso al estudio de la Biblia, propagando e inculcando su lectura; pero el progreso dado por ellos a la exegesis propiamente dicha fue casi nulo. Nada nuevo añadieron a la interpretación racional de la Escritura que no hubiera sido ya aplicado por los humanistas y por los escolásticos.

Los comentarios de *Lutero* († 1546) sobre el Gén, Sal, Rom, Gál son de tipo más bien polémico que exegético. Su traducción de la Biblia al alemán *(Biblia, d. i. die Gantze Heilige Schrift, Deutsch,* Martin Luther, Wittenberg 1534) es indudablemente una obra maestra desde el punto de vista literario; pero no faltan pasajes en que el texto original es mal traducido, y algunos de estos pasajes tienen una importancia dogmática muy grande. Otro tanto podemos decir de los trabajos escriturísticos de *U. Zwinglio* († 1531), *F. Melanchton* († 1560), que comentó la epístola a los Romanos, y de *J. Calvino* († 1564), el cual compuso comentarios, en lengua latina muy pura, sobre el Pentateuco, Sal, Is y sobre todo el Nuevo Testamento. Su lucha contra la Iglesia les impulsó a desarrollar particularmente los puntos de vista dogmáticos y polémicos, apartándose con frecuencia, por este motivo, del sentido literal [367]. Sin embargo, era un principio bien conocido entre los protestantes de que el sentido de la Biblia era claro por sí mismo y que, para entenderlo, bastaba guiarse por el juicio particular de cada uno. Los protestantes de este período reconocen unánimemente la inspiración de la Sagrada Escritura.

2. **Desde el concilio de Trento hasta mediados del siglo XVII.**—A partir del concilio Tridentino se desarrolló

[367] Cf. A. Vaccari, *S. Tommaso e Lutero nella storia dell'esegesi:* CivCatt (1935,2) 561-575; (1935,3) 36-48; M. Bendiscioli, *Lutero,* en *Enciclopedia cattolica* 7 (1951) p.1713-1727; L. Cristiani, *Protestantismo,* en *Enciclopedia cattolica* 10 (1953) p.168-184; J. de Savignac, *Un nouveau progrès dans la redécouverte de Luther:* Scripture 9 (1955) 274-278.

entre los católicos una intensa y muy fructífera actividad escriturística. Este florecimiento biblista postridentino dio origen al apelativo de «edad de oro de la exegesis católica». La gran actividad escriturística fue provocada por el celo religioso de los católicos contra los protestantes y, en particular, por el aliento infundido por los decretos del concilio Tridentino. Los Padres conciliares, que declararon la Vulgata latina auténtica, establecieron también normas concretas para una sana interpretación de la Escritura opuesta a los principios protestantes [368]. De este modo, los hombres doctos tanto del clero regular como secular, guiados por las sabias normas conciliares, pudieron entregarse de lleno al estudio y a la exposición de la Biblia [369]. En un solo siglo, es decir, entre los años 1564-1663, se pueden contar más de cuatrocientos escrituristas [370]. Esto indica el vasto impacto producido en las conciencias de los católicos por los decretos tridentinos acerca de la Escritura. Aquí nos limitaremos a dar los autores principales que han vivido en esta época.

En 1547 publicaba ya la Universidad de Lovaina la *Biblia Lovaniensia*, preparada por el dominico *J. Henten*, que reproducía en sustancia el texto de Roberto Estienne, corregido a base de varios códices. Esta edición de la Vulgata representaba para aquella época un avance muy notable. Más tarde esta edición de la Biblia Lovaniensia servirá de base para la edición oficial de la Vulgata Sixto-Clementina.

En el campo de la *introducción* a la Sagrada Escritura trabajaron diferentes autores. El año 1546 *Francisco Ruiz* publicaba en Lyón las 333 *Reglas para entender las Sagradas Escrituras* sacadas de los escritos de los Padres e ilustradas con breves explicaciones. *Pedro Antonio Beuter* compuso unas *Annotationes* (Valencia 1547) que vienen a ser una especie de ensayo de introducción bíblica. *Cipriano de la Huerga* († 1560) dejó comentarios a varias partes de la Biblia y una *Isagoges in totam Scripturam* que quedó inédita [371].

Pero fue el dominico *Sixto de Siena* († 1569) el que abrió un nuevo camino al estudio de la introducción con su obra titulada *Bibliotheca Sancta* (Venecia 1566). La obra, teniendo

[368] El concilio estableció: «Ad coërcenda petulantia ingenia decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat» (cf. EB. 62; Denz. 786).

[369] Cf. A. Bea, *La Compagnia di Gesù e gli studi biblici. La Comp. di Gesù e le scieze sacre* (Rom 1941).

[370] Cf. H. Hurter, *Nomenclator litterarius Theologiae catholicae* III (Innsbruck 1886).

[371] Cf. H. Simón-J. Prado, *Praelectiones Biblicae. Propaedeutica Biblica* p.328 n.341.

en cuenta el tiempo en que fue escrita, es de gran valor. En ella trata con mucha erudición la historia de la exegesis y muchas otras cuestiones introductorias. Consta de ocho libros: en el primero tiene una breve introducción a todos los libros de ambos Testamentos; en el segundo trata, según el orden alfabético, de los libros, escritores, etc., de los que se hace mención en la Sagrada Escritura; en el tercero habla del arte de exponer y explicar la Escritura; en el cuarto trata, también según el orden alfabético, de los expositores católicos de la Biblia; en el quinto y sexto reúne diversas anotaciones y censuras acerca de los expositores del Antiguo y Nuevo Testamento ordenadas siguiendo los libros y los capítulos; en el séptimo y octavo recoge los nombres de los herejes que combatieron las Sagradas Escrituras [372].

Martín Martínez de Cantalapiedra († 1579), profesor de hebreo en la Universidad de Salamanca, publicó un importante libro intitulado *Libri decem Hypotyposeon theologicarum sive regularum ad intelligendum Scripturas Divinas* (Salamanca 1565), en el cual reunió todas aquellas cosas, tomadas de los escritos judíos y de los Santos Padres, que podían contribuir de algún modo a la inteligencia de la Sagrada Escritura. La primera edición, a pesar de su gran valor intrínseco, fue puesta en el *Indice*, lo cual explica que el nombre de este autor haya tenido poca importancia en la historia de la exegesis [373].

Andrés Masius († 1573) escribió un comentario muy erudito sobre Josué (Amberes 1574). *Cornelio Jansens* de Gante († 1576) compuso anotaciones y paráfrasis sobre los Salmos (Lovaina 1549), una *Concordia de los Evangelios* (Lovaina 1549) y un óptimo comentario sobre los mismos (Lovaina 1572), y otros comentarios sobre los Prov, Cant, Sab, Eclo (Lyón 1586). *Francisco Forerio*, portugués († 1581), es autor de una magnífica exposición de Isaías (Venecia 1563).

El español *Juan Maldonado* (1534-1583) llevó a cabo los *Commentarii in quatuor Evangelia*, editados después de su muerte (Pont-à-Mousson 1596), que son los mejores de toda la an-

372 Cf. S. Simón-J. Prado, ibid., p.329 n.341.

373 Hablando de la obra de Cantalapiedra, dice L. Juan García: «Son las *Hypotyposes* un libro de valor enorme, y muy especialmente de la hermenéutica, de la cual constituyen un monumento superior a todo lo publicado antes, dentro y fuera de España, por su pasmosa erudición y claridad, por su extensión y tendencia enteramente científica y fundada con acierto—de ordinario—en la Biblia, en los Padres y en los expositores eclesiásticos, por la frecuente y oportuna utilización de los autores profanos, y hasta por el mismo lenguaje pulido, preciso y elegante, digno de un renacentista. Sus cien reglas para la interpretación forman un riquísimo arsenal, adonde, ya directa, ya indirectamente, fueron a surtirse—lo confesaran o no—cuantos han aplicado su ingenio a tan penosa labor» (L. Juan García, *Los estudios bíblicos en el siglo de oro de la universidad salmantina* [Salamanca 1921] p.21). Cf. M. de la Pinta Llorente, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino M. M. de Cantalapiedra* (Madrid-Barcelona 1946).

tigüedad. En ellos expone con enorme erudición los textos difíciles de los Evangelios. También comentó los Profetas mayores y otros libros del Antiguo Testamento, que, sin embargo, son de menos valor que los comentarios evangélicos [374]. *A. Salmerón* († 1585) explicó casi todos los libros del Nuevo Testamento (Madrid 1597-1602). *Francisco de Ribera* († 1591) escribió comentarios sobre los 12 Profetas menores (Amberes 1561), sobre la epístola a los Hebreos (Salamanca 1598), sobre el Apocalipsis (Salamanca 1591) y sobre el evangelio de San Juan (Lyón 1623). Conoce muy bien los escritos de los Santos Padres y suele seguirlos en la interpretación. *Jerónimo Prado* († 1595) dejó un comentario sobre Ezequiel que fue perfeccionado y editado por J. B. Villalpando (Roma 1596-1604). *Francisco Toledo* († 1596) trabajó mucho en la edición de la Vulgata, primero con Sixto V y después con Clemente VIII. Compuso, además, comentarios sobre el evangelio de San Juan (Roma 1588), sobre los 12 primeros capítulos de San Lucas (Roma 1600) y sobre la epístola a los Romanos (Roma 1602), que se distinguen por la doctrina teológica y escriturística que contienen. *Manuel Sa* († 1596) escribió *Scholia in 4 Evangelia* (Amberes 1596) y *Notationes in totam Scripturam* (Amberes 1598).

Estos seis escrituristas, de indudable valor, pertenecen a la ínclita Compañía de Jesús, que tantos hombres de valer dio a la Iglesia en el período postridentino.

San Juan de la Cruz († 1591). La obra de este santo es obra sobre todo de teología mística. Pero una de las fuentes principales en donde él bebe es la Biblia. En ella encuentra la ciencia y la inspiración. En todas sus obras declara que procurará ir arrimado a la Sagrada Escritura y se dejará guiar por ella, porque así no errará, ya que el Espíritu Santo es el que habla en ella [374 bis]. En lo que se refiere a la interpretación de la Escritura, San Juan de la Cruz admite el sentido histórico-literal y hace mucho uso de él. Pero es justo reconocer que San Juan de la Cruz suele leer la Escritura a la luz de su ciencia mística e interpretarla en sentido espiritual. Emplea también mucho el sentido acomodado, ya que no

[374] Cf. J. M. Bover, *El P. Juan Maldonado. Teólogo y escriturario:* Razón y Fe 34 (1934) 481-504; R. Galdós, *Miscellanea de Maldonado* (Madrid 1947); Id., *Assidua lectio Sacrae Scripturae studiosis Theologiae necessaria iuxta Maldonatum:* VD 29 (1951) 107-111. La Biblioteca de Autores Cristianos ha publicado una versión castellana de los *Comentarios a los cuatro Evangelios,* preparada por el P. Luis María Jiménez Font, con una *Introducción general* del P. José Caballero. Consta de tres volúmenes: I, *Evangelio de San Mateo* (Madrid 1950); II, *Evangelios de San Marcos y San Lucas* (Madrid 1951); III, *Evangelio de San Juan* (Madrid 1954).

[374 bis] Cf. *Pról.* a la *Subida al Monte Carmelo* n.2; *Pról.* al *Cántico Espiritual* n.4; *Pról.* a la *Llama de Amor Viva* n.1. Véase A. Colunga, *San Juan de la Cruz, intérprete de la Sagrada Escritura:* CT 63 (1943) 257-276.

busca la exegesis de los textos en sí misma, sino que los alega con el fin de probar o explicar una idea particular suya. Se sirve incluso frecuentemente de las palabras de la Escritura para expresar sus propias ideas sin prestar atención a lo que las palabras significan en el contexto sagrado. Así solían hacer, ya antes de él, muchos santos Doctores, especialmente San Bernardo, los cuales, en virtud de la familiaridad que tenían con la Escritura, tomaban con gusto las palabras de ésta para expresar su propio pensamiento [374 ter]. En San Juan de la Cruz predomina la interpretación alegórica y acomodaticia. El busca en el libro divino la verdad con vistas al bien espiritual, para apropiarse su espíritu y para hallar en ella formas más adecuadas con que expresar mejor los altos misterios de la vida mística.

Beato Juan de Avila († 1569) se esforzaba por conocer el sentido que el Señor quiso expresar en los diferentes pasajes de la Escritura. En su exegesis empleaba de ordinario el sentido literal; pero también se servía frecuentemente del sentido acomodaticio. Para conocer mejor el sentido recurría a veces a los textos originales y echaba mano de los mejores comentarios. Dejó varias obras escriturísticas: un comentario a la 1 Jn; otro a la epístola a los Gálatas, todavía inédito, y explicó innumerables textos [374 quater].

Fray Luis de León, agustino (1527-1591), no sólo merece ser recordado como literato, sino también como exegeta. Su libro *De los nombres de Cristo* (1583), muy conocido y celebérrimo en la literatura española, contiene un magnífico resumen de teología bíblica. Dejó también comentarios sobre el *Cantar de los Cantares* y el *salmo 26* (Salamanca 1580), que tradujo directamente del hebreo e interpretó muy elegantemente en lengua española; sobre el *Cántico de Moisés* (Dt 32), *Abdías* profeta, el libro de *Job* (a.1579) y la epístola a los *Gálatas* (1589). A estos trabajos hay que añadir un comentario incompleto sobre el *Eclesiastés*, una explicación de algunos salmos, una disertación «De utriusque agni typici atque veri immolationis tempore» (1590) y un tratado sobre los sentidos de la Sagrada Escritura [375]. Fray Luis de León era muy versado en las lenguas bíblicas y un profundo conocedor de las ciencias teológicas. En sus comentarios no se detiene única-

374 ter Cf. B. M. Ahern, *The Use of Scripture in the Spiritual Theology of St. John of the Cross*: CBQ 14 (1952) 6-17.

374 quater Cf. L. Castán Lacona, *Un gran conocedor y apóstol de la Sagrada Escritura: El Beato Maestro Avila*: CultBibl 6 (1949) 165-167.232-235.

375 Cf. O. García de la Fuente, *Un tratado inédito y desconocido de Fr. Luis de León sobre los sentidos de la S. E.*: La Ciudad de Dios 73 (1957) 258-334.

mente en el sentido literal, sino que trata de mostrar el profundo sentido teológico y moral del texto sagrado [376].

Gilberto Génebrard, benedictino († 1597), fue también buen conocedor de las lenguas orientales. Compuso un óptimo comentario sobre los Salmos (París 1577) y otros sobre Joel (París 1563) y sobre el Cant (París 1570).

Benito Arias Montano (1527-1598) dirigió la edición de la *Poliglota Antuerpiense* o de Amberes (1569-1572). Era hombre muy versado en las lenguas y en la arqueología bíblicas. Es obra suya el *Apparatum* de la *Poliglota de Amberes*, que después fue publicado aparte bajo el título *Antiquitatum iudaicarum libri IX* (Leiden 1593). Escribió también comentarios sobre los 12 Profetas menores (Amberes 1571), los cuatro evangelios, los Act, todas las epístolas de los apóstoles (Amberes 1575), el Ap (Amberes 1588), el libro de Jue (Amberes 1592), el de Jos (Amberes 1583); sermones sobre el profeta Isaías [377] y sobre los 30 primeros salmos de David (Amberes 1599, 1605).

Antonio Agelli († 1608) escribió un hermoso comentario a los Salmos y al Cant (Roma 1606), otro al libro de las Lam (Roma 1598), al de los Prov (Verona 1649) y a Hab (Amberes 1697). Trabajó también con gran acierto en la edición Sixtina de los LXX y en la corrección de la Vulgata.

Martín del Río († 1608) dejó diversos comentarios: sobre el Cant, Lam y Gén. El último apareció bajo el título de *Pharus sacrae Sapientiae* (Lyón 1608). También es de él una obra muy erudita titulada: *Adagialia sacra Veteris (et Novi) Testamenti*, que quedó sin terminar por la muerte del autor y fue publicada poco después (Lyón 1612) por su hermano Jerónimo del Río. En ella va recogiendo de los diversos libros de la Sagrada Escritura 1.038 *adagios* o expresiones difíciles, que después explica, teniendo también en cuenta el texto original y la versión griega de los LXX.

Nicolás Serario († 1609) compuso comentarios a casi todos los libros del Antiguo Testamento. El libro de Josué lo expuso con una detención y minuciosidad particulares en el trabajo titulado: *Iosue ab utero ad ipsum usque tumulum... libris quinque explanatus* (Maguncia 1609). También comentó los libros de los Jue y Rut (Maguncia 1609); Tob, Jdt, Est, Mac (Magun-

[376] Cf. MARIANO REVILLA, *Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo XVI*: Religión y Cultura 2 (1928) 482-530; BORDOY-TORRENTS, *Estudios sobre el glosario hebraico de Fr. Luis de León*: La Ciudad de Dios 157 (1945) 124-147.249-266; 158 (1946) 5-20; J. SAMPEDRO GARCÍA, *Fray Luis de León, intérprete de la S. Escritura*: CultBíbl 7 (1950) 219-222; ID., *Principios exegéticos del Maestro Fr. Luis de León*: Sal 4 (1957) 51-74.

[377] Cf. D. RAMOS FRECHILLA, *La poliglota de Arias Montano*: RevEspañEstBibl 3 (1928) 27-54; A. PÉREZ GOYENA, *Cuarto centenario del nacimiento de Benito Arias Montano*: Razón y Fe 27 (1927) 204-221.

cia 1599); Re y Par (Maguncia 1612); todas las epístolas canónicas, a las que antepuso unos *Prolegómenos* bíblicos, en los que—según Richard Simon—manifiesta, mejor que en los comentarios, su gran ingenio. Serario poseyó todas las cualidades necesarias a un verdadero intérprete de la Sagrada Escritura, pero su método no es lo bastante crítico, pues mezcla muchas cosas inútiles en sus comentarios [378].

Benito Pereyra († 1610), jesuita como el anterior, escribió *Selectae disputationes* sobre la Sagrada Escritura, un comentario sobre *Daniel* (Roma 1587), comentario y disputaciones sobre el *Génesis* (Roma 1589-1598). Todos ellos son muy útiles y están llenos de erudición. Pone de relieve sobre todo el sentido teológico y moral del texto.

Luis de Alcázar († 1613) compuso un magnífico comentario sobre el Apocalipsis bajo el título de *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi* (Amberes 1614), al cual añadió otros estudios sobre aquellos textos del Antiguo Testamento que tienen relación con el Apocalipsis (Lyón 1631). El comentario al Ap es considerado por Richard Simon como uno de los mejores del Nuevo Testamento [379]. Los autores modernos [380] están acordes en reconocer el gran influjo que ejerció el comentario de Alcázar sobre los exegetas posteriores.

Guillermo Estío, o *G. Hessel van Est* († 1613), profesor en la Universidad de Douai, escribió comentarios sobre todas las *Epístolas de San Pablo y las siete católicas* (Douai 1614), que pueden ser considerados como uno de los mejores aparecidos hasta ahora. Esta es la razón de que muchos autores consideren a Estío como sumo intérprete de las epístolas paulinas, aunque en las cuestiones referentes a la gracia y a la predestinación se deja influir por las teorías de su maestro Bayo. También dejó *Annotationes in praecipua difficiliora loca S. Scripturae* (Douai 1620).

Francisco Lucas Brugense o *de Brujas* († 1619) tiene mucha importancia en relación con la corrección crítica de la Vulgata. Recogió muchas variantes de los antiguos códices de la Vulgata, y fue el que preparó la edición de la Vulgata Lovaniensia del año 1573, que habría de servir de base a la edición Sixtina. Escribió también *Notationes in sacra Biblia* (Amberes 1580), en las que estudia las lecciones variantes; *Notarum ad varias lectiones in 4 Evangeliis occurrentes* (Amberes 1606),

378 Cf. Richard Simon, *Histoire critique du V. T.* (1680) p.475s.
379 Cf. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.* (Rotterdam 1693).
380 Cf. E. B. Allo, *L'Apocalypse* (París 1933) p.CCXXXVI; S. Bartina, *Apocalipsis de San Juan* en *La Sagrada Escritura.* Texto y comentario. Nuevo Testamento III (BAC, Madrid 1962) p.582ss.

Romanae correctionis... loca insigniora (Amberes 1603), y, finalmente, un comentario sobre los cuatro evangelios (Amberes 1606-1616).

San Roberto Belarmino († 1621) trabajó también mucho en la corrección de la Vulgata Sixto-Clementina. Compuso un comentario sobre los Salmos muy digno de alabanza por la solidez de doctrina, que ha sido editado muchas veces. Sin embargo, el método de San Belarmino, a juicio de Richard Simon, no es lo suficientemente crítico. Tomó muchas cosas referentes a la gramática hebrea y a la crítica de Génebrard [381].

Pertenecen también a la Compañía de Jesús, como San Belarmino, *Benito Iustiniani* († 1622), que escribió *Explanationes in Epistolas Divi Pauli* (Lyón 1612) y sobre las *Epístolas Canónicas* (Lyón 1621), sirviéndose de las obras de los Santos Padres, a cuyos testimonios suele preceder una breve paráfrasis de explicación del texto sagrado. Los comentarios de Iustiniani son colocados por Richard Simon entre los mejores del NT. *Juan de Mariana* († 1624) compuso *Scholia in V. ac N. Testamentum* (Madrid 1619), que pueden ser contados entre los mejores de la Sagrada Escritura. Su conocimiento de las lenguas hebrea y griega no parece ser, sin embargo, muy profundo [382]. *Gaspar Sánchez* (lat. *Sanctius*, † 1628) dejó comentarios sobre los libros históricos del Antiguo Testamento (exceptuando desde el Gén a Jue) y sobre los Profetas. Sobresalen por la solidez de la doctrina y la sagacidad del ingenio los comentarios a los cuatro libros de los Reyes y a los dos de los Paralipómenos (Lyón 1623). También compuso comentarios sobre Job y el Cant.

El dominico *Tomás Malvenda* († 1628) emprendió una una nueva traducción literal del Antiguo Testamento según el hebreo, llegando hasta Ez 16,16. El estilo de la versión es bastante imperfecto, pero la traducción es muy útil para aprender la lengua hebrea, como reconoce Richard Simon [383]. Fue editada, juntamente con las anotaciones del autor, bajo el título de *Commentaria in S. Scripturam* (Lyón 1650). Escribió también un tratado *De Antichristo* (Roma 1604) y otro *De Paradiso voluptatis* (Roma 1605).

Juan Lorin († 1634), jesuita, expuso diversos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento: Lev-Dt, Sal, Ecl, Sab, epístolas católicas y, sobre todo, los Act. Este último es el de más valor de entre todos sus comentarios. Los editó en Lyón entre 1606-1624. Su hermano en religión *Jacobo Tirino* († 1636)

[381] Cf. Richard Simon, *Histoire critique du V T* p.477.
[382] Cf. M. de los Ríos, *El P. Juan de Mariana, escriturario*: EstBibl 2 (1943) 279-289.
[383] Cf. Richard Simon, *Histoire critique du V T* p.356.

escribió un comentario breve a toda la Sagrada Escritura que es muy útil para los que no pueden dedicarse a trabajos más amplios (Amberes 1632). *Juan de Pineda* († 1637), también jesuita, dejó comentarios al libro de *Job* (Madrid 1597-1601), al *Ecl* (Sevilla 1619), una introducción al *Cant* y otra sobre Salomón, titulada *Salomon praevius* (Lyón 1609). Quedó inédita una introducción a la Biblia.

Cornelio a Lapide o *Van den Steen* († 1637) compuso comentarios muy amplios a toda la Sagrada Escritura, exceptuando los Salmos y el libro de Job. A causa de las numerosas citas de los Santos Padres y de las explicaciones de los diversos sentidos de la Escritura, los comentarios de *A Lapide* resultan particularmente útiles a los predicadores. Vienen a ser como una mina inagotable a la que han acudido con frecuencia los pregoneros de la palabra de Dios [384]. Sin embargo, Cornelio a Lapide es más bien un buscador del sentido moral o tropológico de la Biblia que del sentido literal. Sus comentarios fueron editados por primera vez entre los años 1614-1633 en Amberes; la edición mejor es, no obstante, la llevada a cabo en París (1867-1874), en la que se añade el comentario a Job de B. Corderio y el comentario a los Salmos de San Roberto Belarmino [385].

Francisco Pavone († 1637), jesuita italiano, escribió una *Introducción* a la Sagrada Escritura para uso principalmente de los predicadores (Nápoles 1623).

Angelo Rocca, llamado también *Camerinus* († 1620), colaboró asiduamente en la edición de la Vulgata Sixto-Clementina y compuso una obra titulada *Bibliothecae theologicae et scripturalis epitome,* en la que recoge muchas cosas sobre la historia de la exegesis y el arte de interpretar la Escritura.

Juan Gordón († 1641), escocés, de la Compañía de Jesús, escribió comentarios sobre toda la Sagrada Escritura (París 1632), muy ricos en datos de todo género.

Santiago Bonfrerio († 1642), jesuita belga, compuso un comentario al *Pentateuco* y una especie de introducción a toda la Escritura bajo el título de *Praeloquia in totam Scripturam Sacram* que acompañaba dicho comentario (Amberes 1625). También dejó comentarios sobre Jos, Jue, Rut (París 1631). Dispuso el *Onomasticon de Eusebio* según un orden más útil y lo completó con nuevos datos.

Simón de Muis († 1644) llevó a cabo una obra de mucho

384 Cf. R. GALDOS, *De scripturisticis meritis Patris Cornelii a Lapide:* VD 17 (1937) 39-44. 88-96.146-152.166-172.212-218.234-241; 18 (1938) 82-92.

385 Los comentarios al NT fueron puestos al día por A. Padovani: las epístolas de San Pablo I-II (Turín 1908, 1911); los cuatro evangelios (Turín 1914, 1922).

valor para su tiempo, especialmente con su *Commentarius litteralis et historicus in omnes Psalmos et selecta V. T. cantica cum versione nova ex hebraico* (París 1930), en el que se complace en citar con mayor frecuencia a los rabinos que a los Santos Padres. También coleccionó diversos datos sagrados sobre diferentes pasajes del Pentateuco y del libro de Josué (París 1649).

Miguel Ghisleri, teatino († 1646), escribió comentarios al Cant (Roma 1609), a Jer (c.1-15), Lam y Baruc (Lyón 1623). *Baltasar Corderio,* jesuita belga († 1650), fue un compilador de *Catenae* y también publicó un comentario a Job (Amberes 1646), que es colocado entre los buenos por R. Cornely. *Juan Esteban Menochio* († 1655), hermano en religión del anterior, es un buen comentarista, sobre todo por su *Explicatio sensus litteralis S. Scripturae* (Colonia 1630), muy útil y reimpresa muchas veces. También escribió un libro erudito *De republica Hebraeorum* (París 1648).

Juan de la Haye († 1661), franciscano francés, publicó comentarios sobre el Gén, Ex, Ap (París 1636, 1641). Pero sobre todo se distinguió por la edición de la *Biblia magna* (París 1643), en la cual recogió los comentarios más importantes sobre la Escritura de Gagnée, Sa, Estío, Tirino, Mariana, Malvenda, Gordón, Menochio. En 1660 publicó también en París la *Biblia maxima,* en 19 volúmenes, en la que a los comentarios ya indicados añadió las *Postillae* de Nicolás de Lyra, unos prolegómenos y muchas versiones latinas. Una nueva edición fue publicada en Venecia entre los años 1745-1757 con el título de *Biblia sacra,* en la que fueron también añadidos los comentarios de J. B. Bossuet. Constaba de 28 volúmenes.

3. **Nacimiento de la crítica y del racionalismo bíblicos.** Hacia mediados del siglo XVII comienza a aparecer la *crítica bíblica,* que se inicia con la obra del protestante *Luis Cappell* († 1658), titulada *Critica sacra,* editada en 1650. Pero el que mayor impulso le dio fue indudablemente el oratoriano *Richard Simon* († 1712), que, dotado de gran ingenio, fue el primero entre los católicos que aplicó con decisión y perspicacia el arte crítica a los libros sagrados. Sus libros se fijan sobre todo en la crítica literaria e histórica. Duda del origen mosaico del Pentateuco, discute la autenticidad de las diversas partes de los libros sagrados y en la interpretación de éstos sigue el sentido literal histórico, en contra del uso corriente de la exegesis de su tiempo, que se fijaba más en la interpretación alegórico mística. Los nuevos principios críticos de Richard Simon fueron expuestos en su obra *Histoire critique du texte,*

des versions et des commentateurs du Vieux Testament (París 1678). Al principio causaron alarma tanto entre los católicos como entre los protestantes, pero poco a poco se fueron imponiendo. El libro de R. Simon fue violentamente impugnado por J. Bossuet († 1704), que, acostumbrado a las especulaciones teológicas, aborrecía y temía las audacias de la crítica. Por instigación suya, el libro de R. Simon fue condenado y destruido, y su autor expulsado de la Congregación del Oratorio, teniendo que refugiarse poco después en Holanda [386]. En los Países Bajos publicó al poco tiempo una segunda edición de su libro: primero en francés (Amsterdam 1680) y después en latín (Amsterdam 1681). Algunos años más tarde publicó también la *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Rotterdam 1689); la *Histoire critique des versions du N. T.* (Rotterdam 1690); la *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T.* (ibid., 1693), y *Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T.* (París 1695).

Si bien R. Simon pecó alguna vez proponiendo conjeturas demasiado audaces, sus principios críticos eran en general válidos. Hoy día se le considera como el gran iniciador de la crítica bíblica [387], siendo llamado por muchos autores *el padre de la crítica moderna.*

A pesar de estos comienzos prometedores, el interés de los teólogos y escrituristas de esta época se centra en los estudios históricos, patrísticos, literarios y en disquisiciones acerca del arte crítica, de tal manera que la exegesis bíblica sufrió un fuerte colapso. Los comentarios a los libros sagrados son escasos y de poco valor. La exegesis católica, ante la amenaza de la exegesis protestante, favorecida por las tendencias enciclopedistas y racionalistas, se cierra en sí misma y se limita a repetir lo recibido de los siglos anteriores.

Merecen especial mención en esta época el capuchino *Bernardino de Picquigny* o de *Piconio* († 1709), que compuso una triple exposición sobre los Evangelios y las epístolas paulinas (París 1703-1705). La perspicacia del comentarista y la solidez de la doctrina hicieron que esta obra resultase muy útil [388]. El oratoriano *Bernardo Lamy* († 1715)

[386] Cf. J. Bossuet, *La défense de la tradition et des saints Pères* (París 1693); Id., *Instructions sur les versions du N. T.* (Prévaux 1702). Bossuet también escribió *Scholia* sobre los Salmos (Lyón 1691) y sobre los cinco libros sapienciales (París 1693). Explicó asimismo el Apocalipsis (París 1689). Véase R. de la Broise, *Bossuet et la Bible* (París 1890).

[387] Cf. H. J. Margival, *Essai sur R. Simon et la critique biblique au XVII siècle* (París 1900): R. Deville, *Richard Simon, critique catholique du Pentateuque:* NRTh 73 (1951) 723-739. Entre los protestantes escribieron contra R. Simon: J. de Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. T.* (Amsterdam 1685), y J. H. Carpzow, *Introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes* I-III (Leipzig 1714-1721), y principalmente en su otra obra *Critica sacra Veteris Testamenti* (Leipzig 1728). A propósito de la polémica contra R. Simon se puede consultar la obra ya citada de H. J. Margival, p.89ss.

[388] La exposición de las epístolas de San Pablo se encuentra en el *Scripturae Sacrae Cursus Completus* de J. P. Migne, XXIV-XXV. La epístola a los Romanos fue editada por M. Hetzenauer (Innsbruck 1891).

y el carmelita *Querubín de San José* († 1716) dedicaron sus esfuerzos al estudio de la introducción crítica a la Sagrada Escritura. *Alejandro Natal* († 1724) compuso comentarios sobre casi todo el Nuevo Testamento (París 1703-1710). El benedictino *Agustín Calmet* († 1757) llevó a cabo un comentario en lengua francesa a toda la Sagrada Escritura que todavía resulta útil hoy día (París 1707-1716). Fue traducido al latín por J. D. Mansi (Luca 1730-1738). En crítica textual sobresalen el oratoriano *C. F. Houbigant* († 1874), que publicó en cuatro volúmenes la *Biblia hebraica* con notas críticas (París 1753s) y *J. B. de Rossi* († 1831), que llevó a cabo una obra nomumental y eruditísima editando cuatro tomos de lecciones variantes recogidas en los diversos códices hebreos. Aparecieron bajo el título de *Variae Lectiones Veteris Testamenti* I-IV (Parma 1784-1788) [389]. En arqueología bíblica tenemos a *Blas Ugolini*, que en su inmensa obra de 34 volúmenes *in folio* bajo el título *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (Venecia 1744-1769) trata cuestiones de arqueología e instituciones bíblicas. Los cistercienses *Julio Bartolocci* († 1687) y *Carlos José Imbonati* († 1687), junto con el oratoriano *Jacobo Lelong* († 1721), se distinguieron en bibliografía e historia literaria bíblicas. También pueden ser mencionados *Felipe Scío de San Miguel* († 1796), que ilustró su versión española de la Biblia con notas piadosas y eruditas; lo mismo hizo *Antonio Martini* († 1809) con su traducción italiana. *Tomás Erhard* († 1743) hizo un comentario a toda la Escritura y una *Isagoge in universa Biblia*. También *Ignacio Weitenauer* († 1783) escribió una *Isagoge* y un comentario a toda la Sagrada Escritura. *J. Astruc* (1753) propone el criterio de los nombres Yahvé y Elohim para determinar las fuentes del Génesis.

Los ataques de los protestantes contra la autoridad de la Vulgata latina, y del criticismo y racionalismo nacientes contra la verdad de la Sagrada Escritura, hicieron surgir entre los autores católicos la apologética bíblica, con el fin de neutralizar las embestidas de los adversarios. En este aspecto son dignos de mención *Enrique Bukentop* († 1716), *P. D. Huet* († 1721), *F. J. Windenhofer* († 1759), *J. Bianchini* († 1764), *H. Goldhagen* († 1794), *Lorenzo Veith* († 1796), *A. Guenée* († 1803)...

Entre los protestantes también hubo en esta época nombres que merecen recordarse. *Campegio Vitringa* († 1722) compuso un magnífico comentario a Isaías (Basilea 1732) y otro a Zacarías (Leovardia 1734). *J. de Clerc* († 1736) escribió comentarios a diversos libros del Antiguo Testamento, en los cuales se pueden ya percibir ideas precursoras del racionalismo que está para surgir. Como filólogos se pueden citar *A. Schultens* († 1750) y, sobre todo, *J. A. Bengel* († 1752), que compuso el célebre *Gnomon Novi Testamenti* (Tubinga 1742). Sobre arqueología bíblica escribieron sus *Horae Hebraicae et Talmudicae* (Leipzig y Dresde 1733) *J. Lightfoot* († 1675) y *Ch. Schöttgen* († 1751). También tuvieron su importancia los dos *Juan*

[389] Cf. A. VACCARI, *Johannes Bernardus de Rossi S. S. Studiosus:* VD 11 (1931) 349-352.

Enrique Michaelis († 1738) y *Cristiano Benito Michaelis* († 1764) por sus obras exegéticas.

La exegesis protestante de este período se distingue por el conocimiento que manifiesta de la historia bíblica, de la crítica textual; pero sin producir grandes frutos. El principio protestante de que «la Escritura ha de ser intérprete de sí misma» abocará al principio racionalista: «la razón es el único criterio que tenemos para conocer el verdadero sentido de la Escritura; en consecuencia, todo dogma contrario a la razón ha de rechazarse como no perteneciente a la Escritura».

Nace así el *racionalismo bíblico* en la exegesis protestante. Su advenimiento había sido preparado por el deísmo inglés, que, negando toda revelación, pretendía fundar la religión exclusivamente sobre la razón humana. De Inglaterra pasó a Alemania, logrando suplantar al misticismo de los protestantes conservadores y abriendo el camino al racionalismo bíblico. *Baruc Spinoza* († 1677) fue el primero que lo aplicó al Antiguo Testamento en su obra *Tractatus theologico-politicus* (Hamburgo 1670). En Francia, el gran difusor del deísmo inglés y del racionalismo fue *F. M. A. de Voltaire* († 1778). El principal propulsor del racionalismo bíblico en esta época fue *G. E. Lessing* († 1781), el cual publicó en 1777 y 1778 los llamados fragmentos guelferbitanos: *Die Wolfenbüttler Fragmente*, obra escrita por *S. Reimarus* en el año 1768, en la que Moisés es considerado como un impostor y Jesús como un agitador político.

El verdadero autor del racionalismo bíblico fue, sin embargo, *Juan Salomón Semler* († 1791), que lo elevó a la categoría de sistema [390]. Negó la inspiración bíblica y el origen divino de la Escritura. Para él la Biblia era un simple libro humano que podía contener errores y falsedades. Para interpretarlo había que servirse de criterios puramente humanos, como en cualquier otro libro. Todo lo que suponía alguna intervención sobrenatural de Dios fue rechazado como legendario [391]. Jesús era considerado como un simple hombre que habría sabido aprovecharse de la expectación mesiánica de sus contemporáneos, para presentarse como Mesías. Los Evangelios serían leyendas que, posteriormente, idealizaron la figura histórica de Jesús [392]. Todo esto era como la consecuencia natural del principio básico del racionalismo: la negación del orden sobrenatural, que obligaba a explicar todo lo milagroso de la Biblia acudiendo a los mitos, fábulas, sugestiones...

[390] Cf. J. S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons* I-IV (Halle 1771-75); Id., *Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem* (Halle 1773).

[391] Cf. G. M. Perrella, o.c., p.362.

[392] Cf. J. Salguero, *Posiciones actuales de los exegeta scatólicos:* CultBíbl 16 (1959) 356-357.

Estos principios fueron aplicados al estudio del Antiguo Testamento por *J. S. Vater* († 1826), *J. G. Eichhorn* († 1827), *M. L. DeWette* († 1849); y al Nuevo Testamento por *H. E. Paulus* († 1851), *F. Ch. Baur* († 1860), *D. F. Strauss* († 1875), *B. Bauer* († 1888), *E. Renan* († 1892). J. G. Eichhorn extendió a todo el Pentateuco la hipótesis del documento yahvista y elohista propuesta por J. Astruc para el Génesis. Vater y De Wette admitían que el Pentateuco estaba compuesto de una multitud de fragmentos de muy diversas edades. *H. Ewald* († 1875) reaccionó contra esta opinión proponiendo a su vez la hipótesis de los suplementos: una fuente yahvista habría completado otra fuente anterior fundamental, llamada por él elohista. Pero tampoco esta teoría podía explicar las muchas dificultades que se presentaban a los críticos. Surgió de nuevo entonces la hipótesis de la multiplicidad de documentos, elaborada por *E. Reuss* († 1891), *K. H. Graf* y *A. Kuenen*, y perfeccionada por *J. Wellhausen*. Por lo cual ha dado en llamarse teoría de Wellhausen. Distingue Wellhausen—siguiendo la tesis hegeliana de la evolución religiosa de los pueblos—cuatro fuentes fundamentales escritas: la *yahvista*, la *elohista*, la *deuteronomista* y la *sacerdotal*. La teoría de Wellhausen ejerció un profundo influjo en la exegesis posterior, principalmente en la protestante.

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, H. E. Paulus se esforzó por dar una explicación naturalista de los hechos milagrosos de los Evangelios. Todo lo que en ellos aparece como extraordinario se explica por una falsa interpretación de los evangelistas, que, si bien procedían de buena fe, eran ignorantes y supersticiosos. Las curaciones milagrosas eran efectos de la habilidad médica de Jesús, las resurrecciones eran el simple despertar de un letargo. Esta artificiosa teoría suscitó bien pronto una fuerte reacción. D. F. Strauss creyó que era más fácil destruir el elemento milagroso de los Evangelios, considerándolos como leyendas y mitos, con un pequeño núcleo histórico: la persona de Jesús. Pero incluso este pequeño núcleo histórico habría sido idealizado y transformado por la comunidad cristiana primitiva. Casi por el mismo tiempo F. Ch. Baur se empeñó en querer explicar la formación de los Evangelios por la aplicación de la teoría filosófica de Hegel: *tesis-antítesis-síntesis*. Según él, en el siglo primero, el cristianismo se distinguió por dos tendencias opuestas: el *petrinismo* (tesis) y el *paulinismo* (antítesis). En el siglo II, ante el peligro ebionita, se sintió la necesidad de unir las fuerzas, y se llegó a un compromiso. Los Evangelios representarían las diversas

tentativas para formar ese compromiso *(síntesis)*. Bruno Bauer se mostró todavía más radical. Para él, en los Evangelios todo sería leyenda. El de Marcos, el primero cronológicamente, sería el resultado de un compromiso entre el judaísmo y el helenismo. La base misma de los Evangelios sería, pues, el compromiso y el mito. La misma existencia histórica de Cristo permanecía, como es natural, dudosa.

E. Renan, divulgador de las ideas de D. F. Strauss, consideraba a Jesús como un rabbí sentimental y como un encantador *(charmeur)*. Jesús sería el fundador de la religión de la humanidad, como Sócrates fue el fundador de la filosofía. Toda su religión se apoyaría en los sentimientos del corazón. El contenido de los Evangelios era el fruto de una idealización dogmática [393].

Este racionalismo, unido a la ciencia enciclopédica, a los métodos de la crítica histórica y al progreso de las ciencias naturales, logró esparcir por toda Europa una oleada de escepticismo que se hizo sentir en una crisis de las ciencias eclesiásticas, especialmente de las bíblicas. Los ataques más violentos contra la Biblia en la última parte del siglo pasado fueron ocasionados por el descubrimiento de numerosos documentos antiguos en las excavaciones llevadas a cabo en Egipto, Babilonia y Palestina. Los relatos asirios de la creación y del diluvio, el poema del justo que sufre, la literatura sapiencial egipcia y babilónica, con las estrechas semejanzas que muestra con la bíblica, comprometían seriamente la autoridad de la Sagrada Escritura [394]. A esto se juntaba el rápido progreso conseguido por las ciencias naturales, como la geología, la paleontología, la etnología, la antropología, la prehistoria, que parecían echar por tierra los primeros capítulos del Génesis y comprometer seriamente muchos otros libros sagrados.

Contra los ataques de los racionalistas se levantaron con valentía los exegetas católicos y algunos no católicos, como *J. G. Rosenmüller* († 1815), *E. F. K. Rosenmüller* († 1835), *H. Olshausen* († 1839), *E. W. Hengstenberg* († 1869), etc.

4. **Panorama de la exegesis católica a finales del siglor XIX.**—La actitud que tomaron los católicos ante los ataques de la crítica racionalista, fue al principio de defensa decidida de las posiciones tradicionales. Pero la publicación en Francia de la *Vie de Jésus* de Renan, con su influencia deletérea,

393 Cf. J. SALGUERO, a.c., p.357-358; L. GRANDMAISON, *Le centenaire d'E. Renan:* Études 60 (1923, 1) 147-163; LAMBERT, *E. Renan et les études juives:* RevÉtJuiv 76 (1923) 1-6.

394 Cf. J. SALGUERO, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBíbl 16 (1959) 78-79; P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, *Síntesis histórica de la cuestión bíblica:* EstEcl (1951) 436s.

influyó sobre los ambientes católicos, en donde cada día se hacía sentir más y más la necesidad de una reacción y de una renovación de los estudios bíblicos. Esta comenzó a manifestarse entre los años 1879 y 1892 por la publicación de varias *Vidas de Jesús* católicas, como la de *Fouard* (1879), la de *Le Camus* (1883), la del *P. Didon* (1890), que conocieron gran difusión. A partir del año 1878 comenzó a aparecer el *Manuel Biblique* en cuatro volúmenes de *Vigouroux-Bacuez*, que pronto se hizo clásico.

Pero, al mismo tiempo, no faltaron espíritus audaces que se lanzaron por nuevos caminos en busca de soluciones más radicales. Uno de los primeros fue *A. Rohling* († 1931), que en 1872 publicó un trabajo [395] sobre la inspiración, en la que limitaba ésta a las cosas de fe y costumbres y a las demás cosas relacionadas necesariamente con las cosas religiosas. En el año 1880, el orientalista *F. Lenormant* († 1883) publicó una obra en dos volúmenes, titulada *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* (París), en la que, a pesar de hacer profesión de católico, cree que la inspiración divina de las Escrituras se extiende únicamente a las cosas religiosas, es decir, a las enseñanzas sobrenaturales contenidas en las Escrituras. En lo demás, los autores sagrados no han tenido luces especiales de Dios, sino que han seguido las opiniones e incluso los prejuicios de su tiempo. Los autores sagrados habrían recogido también en la Biblia leyendas y mitos de las literaturas orientales.

Siete años más tarde, en el 1887, su libro fue puesto en el *Indice* de libros prohibidos; pero sus ideas habían penetrado hondamente en muchos espíritus.

El cardenal *J. Newman* († 1890) publicó en 1884 un artículo [396] en el que proponía una nueva teoría para solucionar las dificultades cada vez más apremiantes contra la verdad de la Biblia. Según Newman, en la Sagrada Escritura hay que distinguir el contenido religioso y el contenido científico. En este último se puede admitir la posibilidad de que se encuentren elementos que, no teniendo relación alguna con las cosas de fe y costumbres y siendo puramente humanos, no caigan bajo el influjo de la inspiración. De donde podría seguirse que no siempre fueran verdaderos. Dichos elementos eran llamados por Newman *obiter dicta*.

[395] *Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freiere Forschung:* Natur und Offenbarung 18 (1872) 97-108.385-394.

[396] *On the Inspiration of Scripture:* The Nineteenth Century Review 84 (1884) 185-199. Cf. J. Salguero, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBíbl 16 (1959) 79-80; J. Duggan, *Num sententia Cardinalis Newman de inerrantia Sacrae Scripturae defendi possit?:* VD 18 (1938) 219-224.

En 1888 el canónigo italiano *Salvatore di Bartolo* publicó un libro con el título *I criteri teologici* (Turín), que fue traducido al francés el año siguiente. En él sostiene que las cosas profanas no son inspiradas, o, si lo son, lo serían en un grado mínimo [397]. En consecuencia, el autor sagrado podría dudar respecto de ellas e incluso proponer errores. Las materias profanas para Di Bartolo serían la cronología, la geografía, la física, la historia natural y, tal vez, la filosofía. El libro fue puesto en el *Indice* el 14 de abril de 1891. Pero se reimprimió corregido en Roma el año 1904 bajo el nuevo título de *Nuova esposizione dei criteri teologici.*

La misma doctrina, más o menos, fue defendida por los barnabitas *G. Semería* [398] y *P. Savi* [399]. Todo lo que en la Escritura no era necesario para que alcanzase la finalidad que Dios se había propuesto al escribirla, lo dejó a la libre voluntad del autor sagrado.

España, por esta época, quedó en gran parte libre de las inquietudes suscitadas en el campo bíblico por los ataques del racionalismo. Sólo se hicieron eco de la grave situación por la que atravesaba la exegesis en otros países el cardenal Ceferino González y el P. Murillo. El *cardenal Ceferino* publicó en Madrid, el año 1891, su obra *La Biblia y la ciencia*, en dos volúmenes, en la que señala con criterios certeros el método exegético a seguir ante los ataques del racionalismo contra la verdad de la Biblia. El prólogo de esta notabilísima obra fue en parte reproducido y adoptado como programa de la *Revue Biblique*, fundada en Jerusalén el año 1892 por el P. M. J. Lagrange [400]. El *P. Murillo*, de tendencias conservadoras, se dio a conocer en el mundo científico por sus numerosos artículos y libros sobre temas bíblicos que le han merecido el ser considerado como uno de los más prolíferos escrituristas de principios de este siglo [401].

En el último decenio del siglo XIX se acentuó en intensidad el esfuerzo de la exegesis católica. En primer lugar con la fundación, en el año 1890, por el *P. M. J. Lagrange* de la *École Biblique dominicaine* de Jerusalén, centro superior de estudios bíblicos, colocado en el mismo corazón del país de la Biblia. El año 1892, la misma Escuela creaba la *Revue Biblique*, a la

397 S. di Bartolo distingue tres grados de inspiración: máximo, medio y mínimo. Los dos primeros se dan en las cosas de fe y costumbres; el tercero, en las profanas.

398 Cf. RB 2 (1893) 434s.

399 Cf. Science catholique 7 (1892s) 289-301.

400 Cf. M. J. LAGRANGE, *Avant-propos:* RB 1 (1892) 11-16. Véanse A. COLUNGA, *El autor de la Biblia y la ciencia:* CT 43 (1931) 141-168; M. SÁNCHEZ, *El P. Ceferino González:* CT 43 (1931) 289-309; V. LARRAÑAGA, *El Cardenal Ceferino González y S. S. León XIII:* EstBíbl 7 (1948) 77-114.

401 Cf. L. ARNALDICH, *Los estudios bíblicos en España* (C. S. I. C., Madrid 1957) p.11ss.

que acabamos de aludir, que desde sus comienzos estuvo a la vanguardia de los estudios bíblicos católicos. En ella colaboraron los mejores exegetas católicos de aquel tiempo, como M. Vigouroux, Cornely, Knabenbauer, Didon, Lacôme, Ollivier, Scheil, Batiffol, Jacquier, etc.[402] El mismo P. Lagrange anunció en 1900 el proyecto de un comentario completo a la Sagrada Escritura de carácter científico. En 1902 fue iniciado con el primer volumen de la colección: *Le livre des Juges.* Hoy día la colección *Études bibliques* cuenta ya un gran número de volúmenes, altamente estimados entre los exegetas.

También fue importante la iniciativa de *M. Vigouroux* al comenzar en 1891 la publicación del *Dictionnaire de la Bible,* terminado en 1912. A pesar de su espíritu conservador y de las muchas lagunas y defectos de que adolece, el *Diccionario* prestó buenos servicios a la exegesis católica.

El año 1892 comenzó *Alfredo Loisy* la publicación de una revista de vulgarización, titulada *L'enseignement biblique,* en la que inició la exposición de las ideas principales en torno a la Biblia que él mismo explicaba en su cátedra de Sagrada Escritura del Instituto Católico de París. Loisy estaba bien preparado en filología, era penetrante y perspicaz; pero su cultura teológica era muy escasa y superficial, al mismo tiempo que manifestaba una tendencia muy marcada al escepticismo hipercrítico y una confianza exagerada en su propia inventiva. El tono de su enseñanza era áspero, mordaz, sarcástico e irreverente para con los autores católicos de los siglos anteriores. Su modo de proceder y las ideas que exponía en la cátedra y en los escritos, suscitaron bien pronto inquietudes. Varios obispos franceses empezaron a manifestar su alarma ante las ideas demoledoras de Loisy.

Para salvar la delicada situación de Loisy, que se hacía cada día más crítica, *Mons. d'Hulst,* rector de dicho Instituto, se creyó en el deber de intervenir. Publicó un artículo[403] en *Le Correspondant* del 25 enero 1893, en el que admite la inspiración total de la Sagrada Escritura, pero limita la inerrancia de ella a las cosas de fe y costumbres. Dios, al inspirar los libros santos, se propuso enseñar al hombre lo que ha de creer y obrar para conseguir su fin sobrenatural. Todas las afirmaciones que se refieran a este fin son divinas e infalibles; respecto de las otras podemos dudar.

[402] Cf. L. H. VINCENT, *Le Père Lagrange:* RB 47 (1938) 321-354; F. M. BRAUN, *L'oeuvre exégétique du Père Lagrange* (Friburgo, Suiza, 1943); B. PRETE, *Il P. Lagrange e l'esegesi cattolica:* Convivium (1952) 736-756.

[403] Mgr. D'HULST, *La question biblique:* Le Correspondant 1 (1893) 201-265. El 22 de diciembre del mismo año, Mgr. D'Hulst, en una carta enviada a la Sede Apostólica, retractaba su opinión.

La polvareda que levantó este artículo de Mons. D'Hulst fue enorme. En periódicos y revistas comenzó una viva polémica sobre este tema que tuvo fuerte repercusión en Roma [404].

En el mismo año 1893, el 18 de noviembre, aparecía la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII. Definía claramente la naturaleza de la inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura. Dios, por el hecho de haber inspirado los libros sagrados, se ha convertido en su verdadero autor. Todos ellos, con todas sus partes, son obra de Dios. Y en cuanto tales no pueden contener error de ninguna clase, porque Dios no puede engañarse ni engañarnos. «Está tan lejos de la divina inspiración —dice el Papa—el admitir error, que ella por sí misma no solamente lo excluye en absoluto, sino que lo excluye y rechaza con la misma necesidad con que es necesario que Dios, Verdad suma, no sea autor de ningún error» [405].

La condenación, por parte de la encíclica *Providentissimus Deus*, de toda limitación de la inspiración e inerrancia bíblicas fue generalmente bien recibida en los ambientes católicos. Pero la encíclica no resolvía aún todos los problemas que los descubrimientos modernos planteaban a la inerrancia bíblica, en materia histórica sobre todo. De ahí que se hicieran tentativas en los años sucesivos por encontrar algún principio general que permitiese resolver todas las dificultades que surgían en el campo de la historia bíblica [406].

El P. Lagrange, en las célebres conferencias que pronunció en Toulouse el año 1902 sobre el método histórico en Sagrada Escritura [407], proponía la teoría de *las apariencias históricas*. La base de esta hipótesis está en aplicar a la historia el principio que León XIII establecía para las ciencias naturales. Lo mismo que los autores sagrados, al hablar de las ciencias naturales, se expresan según la apariencia externa y en conformidad con los conocimientos de aquellas remotas épocas, así también al describirnos hechos históricos se expresarían, muchas veces, no como sucedieron, sino tal como entonces se creía o se contaba haber sucedido. No obstante, el P. Lagrange salvaba la inerrancia del autor sagrado, porque, según él, no se habría pronunciado sobre la realidad histórica.

La teoría parecía resolver todas las dificultades que procedían del campo histórico. Por este motivo el P. Lagrange en-

404 Cf. P. SEVERIANO DEL PÁRAMO, *Síntesis histórica de la cuestión bíblica*: EstEcl (1951) 442-446; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina pontificia*. I: *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) p.62ss.

405 Cf. EB n.124: «Tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse».

406 Cf. J. SALGUERO, *Los estudios bíblicos y la Iglesia*: CultBíbl 16 (1959) 81.

407 M. J. LAGRANGE, *La méthode historique* (París 1903).

contró desde un principio entusiastas seguidores en Hummelauer, Peters, Durand, Prat y otros. Tanto más cuanto que creían encontrar un apoyo para la teoría de las apariencias históricas en unas palabras de León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus:* «Esto debe extenderse a las dificultades provenientes de otras disciplinas similares, principalmente de la historia» [408]. Además, les pareció que ciertas expresiones de San Jerónimo y de San Agustín venían a confirmar dicha hipótesis.

Las palabras de León XIII que servían de base a los defensores de esta teoría, fueron interpretadas auténticamente por Benedicto XV en su encíclica *Spiritus Paraclitus* (15 septiembre 1920). Según el Papa, León XIII no afirma que la historia sea narrada en la Biblia a la manera de los fenómenos físicos, es decir, según las apariencias, sino que con ellas quiso decir—como ya lo insinuara, por otra parte, en 1919 el mismo P. Lagrange [409]—que de igual modo se ha de proceder en la búsqueda de soluciones apropiadas a las dificultades procedentes de disciplinas similares para refutar las objeciones de los adversarios y defender la verdad histórica de las Sagradas Escrituras [410].

Por esta misma época comenzaron algunos autores a esbozar el problema de los *géneros literarios,* de gran importancia en el campo escriturístico. Hasta fines del siglo XIX, la exegesis protestante estaba dominada por los métodos de la escuela de Wellhausen. Consistían éstos en el análisis documental de los libros, en la determinación de la fecha de redacción de los diversos fragmentos y del conjunto, y en la reconstrucción de la evolución experimentada por la literatura bíblica. Estas operaciones críticas se practicaban de un modo abstracto o se basaban en un presupuesto desarrollo filosófico de las ideas. Sin embargo, hacia el año 1900 se produjo un cambio de actitud debido a los fracasos de los métodos de Wellhausen y a los resultados obtenidos por los descubrimientos arqueológicos del Oriente Próximo. El protagonista de este cambio fue *H. Gunkel,* que desde entonces ha ejercido un gran influjo sobre la exegesis protestante. Gracias a él se estudian ahora cuidadosamente todos los caracteres positivos, literarios y doctrinales de los textos bíblicos. Y sobre todo existe la preocupación de co-

[408] Las palabras originales de León XIII suenan así: «Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri» (EB n.123). El P. Lagrange alude a este texto en *La méthode historique* p.106.

[409] Cf. RB 28 (1919) 593-600.

[410] Las palabras auténticas de Benedicto XV dicen así: «Quodsi affirmat, ad historiam cognatasque disciplinas eadem principia transferri utiliter posse, quae in physicis locum habent, id quidem non universe statuit, sed auctor tantummodo est, ut haud dissimili ratione utamur ad refellendas adversariorum fallacias et ad historicam Sacrae Scripturae fidem ab eorum impugnationibus tuendam» (EB 458).

locar los distintos elementos y el conjunto total de la literatura bíblica en plena vida de la comunidad hebraica o cristiana. Esto se lleva a efecto gracias al estudio de su *Sitz im Leben*. Hoy día la exégesis se esfuerza en estudiar las relaciones existentes entre los textos bíblicos y las instituciones civiles y religiosas de los israelitas y de otros pueblos antiguos, para llegar a un más perfecto conocimiento del nacimiento y desarrollo de una literatura popular y anónima, cuyos elementos, progresivamente consignados por escrito y amplificados por los diversos redactores, llegaron a formar los libros sagrados actuales[411].

Esto tiene la virtud de colocar a la Biblia en el ambiente social y psicológico de donde ha salido, y rehabilitar la idea de las tradiciones, con todo lo que implican de recuerdos, de fórmulas y de costumbres antiguas. De este modo los textos sagrados se humanizan, al ser puestos en relación con la vida religiosa y civil del Oriente antiguo[412].

Para juzgar rectamente de la manera de pensar y expresarse de los semitas, que vivieron muchos siglos antes de Jesucristo y que difiere bastante de la nuestra, será necesario tener muy en cuenta el género literario en que escribieron.

La cuestión de los *géneros literarios* ha tenido entre los católicos, en estos últimos cincuenta años, una importancia de primer orden. En 1902 el P. Lagrange proponía, en sus famosas conferencias de Toulouse, su teoría de los géneros literarios, ya expuesta por él en la *Revue Biblique* (1896) 505-518. A partir de entonces hubo vivas controversias entre los autores católicos sobre los géneros literarios. En ellas intervinieron destacados escrituristas: Holzhey y Peters en Alemania; Hackspill, Brucker, H. Lesêtre y Prat en Francia; Bonaccorsi y Brandi en Italia; Murillo y Fernández en España; Poels en Holanda y L. Fonck en Austria. Hummelauer expuso, en 1904, los géneros literarios en su libro *Exegetisches zur Inspirationsfrage*. El 23 de junio de 1905 aparece un decreto de la Comisión Bíblica—fundada por León XIII el 30 de octubre de 1902—que no admite la teoría de los géneros literarios como principio general de interpretación de los relatos propiamente históricos; pero la acepta en ciertos casos concretos, claramente delimitados[413]. La encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV acepta más explícitamente la teoría de los géneros literarios en historia, pero lamentando el uso excesivo de éstos y de que incluso haya autores que quieran descubrir en la Biblia géneros lite-

411 Cf. J. Salguero, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBibl 16 (1959) 82.
412 Cf. J. Salguero, ibid., p.82s.
413 Cf. EB n.161.

rarios incompatibles con la integridad y perfección de la verdad divina[414].

Durante varios decenios los exegetas católicos trabajaron incansablemente y con perseverancia, llegando a la conclusión de que el principio de los géneros literarios era necesario para la interpretación verdadera de muchos relatos históricos del Antiguo Testamento. Sin embargo, hasta la aparición de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (30 septiembre 1943) los géneros literarios eran mirados por algunos autores católicos con cierta reserva[415].

5. **Espléndido resurgir de la exegesis católica después de León XIII.**—La encíclica *Providentissimus Deus* apareció en una época en que la exegesis católica buscaba con ansiedad el verdadero camino a seguir para solucionar los graves problemas planteados por la crítica independiente[416]. El Papa exhortaba apremiantemente a los católicos a estudiar la Biblia de una manera cada día más profunda. Insistía principalmente en la inspiración total de la Sagrada Escritura y en la inerrancia de la misma, no sólo en materia de fe y costumbres, sino en todo. De este modo fijaba claramente los límites entre los cuales debía moverse la investigación católica para llegar a la solución de los problemas históricos, teológicos y críticos. Estas directrices no detuvieron el progreso exegético, sino que contribuyeron a reanimarlo y a darle nuevo impulso. Esto se ve claramente por el intensísimo movimiento exegético católico que se desarrolló durante los diez últimos años del pontificado de León XIII. Los estudios bíblicos han tomado desde entonces un ritmo ascendente, un impulso arrollador, que es posible no tenga parejo en la historia de la Iglesia católica. Y todo ello debido a las sabias directrices de la Iglesia. Que, si bien, a veces, parecieron severas, a la larga resultaron de gran provecho, porque defendieron a los autores católicos de caer en la trampa de un sistema cuyos fallos se hicieron patentes después, gracias a los mismos trabajos de la exegesis independiente y protestante.

La unidad que se observa en la exegesis católica contrasta con las diversas posiciones y continuas contradicciones de la exegesis llamada «independiente». Desde el punto de vista humano posee la doble ventaja de ser objetiva en su método y coherente en sus resultados. Esa unidad y ese método rectilíneo que ha seguido la exegesis católica durante más de medio

[414] Cf. EB n.461.
[415] Cf. J. Salguero, a.c., p.83.
[416] Cf. J. Levie, *La Bible parole humaine et message de Dieu* (París-Lovaina 1958) p.78s.

siglo, han sido sin duda la causa de los grandes triunfos que ha cosechado y de los grandes adelantos que ha conseguido. El panorama, un tanto desolador, que ofrecía la exegesis católica en tiempo de León XIII ha cambiado radicalmente [417].

La misma Santa Sede se dignó tomar la iniciativa de este glorioso progreso con varias instituciones. En primer lugar aprobó la fundación de la *École Biblique dominicaine* de Jerusalén con una carta apostólica de León XIII, *Hierosolymae in coenobio* (17 septiembre 1892). Desde entonces la *École Biblique* de los padres dominicos franceses ha sido uno de los centros católicos que más impulso han dado a los estudios escriturísticos, considerados bajo sus diversos aspectos. Después fue instituida la *Comisión Bíblica* por el mismo León XIII, con su carta apostólica *Vigilantiae* (30 octubre 1902). El fin de la Comisión Bíblica era el de dirigir de una manera constructiva más bien que represiva la exegesis católica y, al mismo tiempo, el de dirimir las controversias entre los autores católicos. A ella se deben numerosos decretos y documentos que han servido para dirigir y dar un extraordinario impulso a los estudios bíblicos católicos [418]. Bajo el pontificado de San Pío X se creó la *Comisión Pontificia* para la revisión de la Vulgata, encomendada a los padres benedictinos (3 diciembre 1907) [419]. Y dos años más tarde, el *Pontificio Instituto Bíblico* de Roma, confiado a los padres jesuitas [420], que tanto había de contribuir a la formación de profesores de Sagrada Escritura, los cuales, vueltos después a sus respectivos países, serían los impulsores de la renovación bíblica que hoy se advierte en todos los ámbitos de la Iglesia católica.

La Comisión Bíblica, el Instituto Bíblico y la Escuela Bíblica dominicana de Jerusalén serían los tres centros principales impulsores y moderadores de la ciencia bíblica católica hasta nuestros días. Un número creciente de escrituristas ha logrado llevar a cabo una empresa gigantesca: se han publicado numerosas ediciones críticas del Nuevo Testamento y de la Vulgata. Han aparecido diversos diccionarios y léxicos bíblicos y lingüísticos; numerosas gramáticas de las diferentes lenguas del mundo oriental antiguo. Las ediciones de la Biblia en lengua vulgar se han multiplicado por doquier; y un gran número de ellas han sido hechas sobre los textos originales, que han

[417] Cf. A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation Biblique* (París-Tournai 1954) p.485; J. SALGUERO, *Situación actual de los estudios bíblicos en la Iglesia católica*: CultBíbl 16 (1959) 281-282.

[418] Cf. *Leonis XIII Acta*, XII 239-241; J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* p.80-81.

[419] Cf. *Epistola Pii PP. X ad Rmum. D. Aidanum Gasquet, Abbatem Congregationis Anglo-Benedictinae Praesidem, 3 Decembris 1907, de Vulgata restituenda*: EB n.274-275.

[420] Cf. *Litterae Apostolicae «Vinea electa»*, 7 *maii* 1900: EB n.282-323.

tenido como feliz consecuencia un mayor acercamiento del pueblo fiel a la Palabra de Dios. También los católicos han tomado parte muy activa en las excavaciones de Palestina y del Oriente Medio. Se han llevado a cabo numerosas obras —de gran envergadura científica—de arqueología, geografía, paleontología, etnografía. Se han creado numerosas *asociaciones bíblicas* en los diversos países para fomentar la lectura de la Biblia. Se han organizado y celebrado numerosos congresos y semanas bíblicas, en los que los especialistas católicos estudian y discuten científicamente los diversos problemas que plantea el texto sagrado.

En una palabra, hoy día el panorama de la exegesis católica ha cambiado totalmente. Ya no siente aquel complejo de inferioridad que tenía a principios de siglo respecto de la exegesis independiente. Hoy la exegesis católica se siente, por el contrario, bien pertrechada para dedicarse de lleno y con provecho a la solución de los problemas que plantea la ciencia bíblica [421].

6. **La crisis modernista y la Iglesia.**—A principios del siglo XX se cernía amenazador sobre la Iglesia el peligro modernista. Este era tanto más peligroso cuanto más solapadamente se presentaba. Ya que el modernismo, en un principio, fue un intento apologético de armonizar la fe con las exigencias del pensamiento moderno. Pero bien pronto se convirtió en una herejía, o mejor, en expresión de San Pío X, en «el resumen y extracto venenoso de todas las herejías».

Desde el principio del pontificado de León XIII, la exegesis de ciertos católicos progresistas, particularmente la de A. Loisy, tomó una dirección peligrosa, mostrándose cada día más y más desvinculada de las interpretaciones tradicionales e incluso del mismo dogma católico. La inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura eran puestas en entredicho y se negaba el valor histórico de los libros santos.

San Pío X se dio pronto cuenta de la gravedad de la situación, y quiso cortarla de raíz. Primero fue con el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio (3 de julio de 1907), en que se condena una serie de 65 proposiciones modernistas. Poco después, con la encíclica *Pascendi* (8 de septiembre de 1907), en la que se aborda la exposición y refutación del modernismo, indicando sus causas y remedios.

Después de esta doble condenación, el modernismo quedó desenmascarado y desarticulado. Pero todavía muchos modernistas, con Loisy a la cabeza—ya definitivamente separado de

[421] Cf. J. Salguero, *Situación actual de los estudios bíblicos en la Iglesia católica:* CultBibl 16 (1959) 282; Id., *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* ibid., p.90.

la Iglesia—, siguieron combatiendo las directrices de la Iglesia, unas veces abiertamente, pero en la mayoría de los casos solapadamente, acudiendo incluso a anónimos y a otros subterfugios [422].

Esta manera de proceder causó mucho daño al desarrollo de la exegesis católica. En los medios conservadores de la Iglesia se comenzó a mirar con prevención toda la exegesis progresista. Muchos de los mejores exegetas se vieron medio paralizados por las sospechas; algunos de ellos fueron abiertamente combatidos, y no faltó quien fuera alcanzado por ciertas medidas restrictivas eclesiásticas [423]. Esto hizo que en algunos sectores de la exegesis católica se notara un cierto amortiguamiento, que se fue acentuando hasta después de la guerra mundial de 1914-1918.

Todo el período que se extiende desde la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) hasta la *Spiritus Paraclitus* (1920), se caracteriza por una lucha sorda y continua contra la veracidad de la Sagrada Escritura. La tormenta modernista amenazó terriblemente durante todo este período a la Iglesia en sus mismos fundamentos. Sólo las medidas rápidas, fuertes y tajantes que ésta supo tomar lograron cortar de raíz el mal que amenazaba destruir su unidad. Al principio el modernismo logró introducirse en la mente de muchos católicos, trayendo como consecuencia una gran confusión entre los mismos exegetas de la Iglesia. En tales circunstancias se comprende perfectamente que ésta se haya como replegado a sólidas posiciones, bien claras y definidas, para que los católicos no cayeran en las emboscadas o en los movimientos envolventes del enemigo. Esta táctica de defensa dio admirables resultados, pues la maniobra fue ejecutada con gran maestría, y de este modo el grueso del ejército católico resistió imbatido [424], mientras que lograba detener y después vencer el movimiento modernista en el seno de la Iglesia.

La derrota del modernismo contribuyó a disipar malentendidos entre los exegetas católicos. Los progresistas se sintieron más moderados, y los conservadores se vieron obligados, debido a las nuevas circunstancias, a alargar sus puntos de vista [425].

7. **Desde la encíclica «Spiritus Paraclitus» hasta la «Divino afflante Spiritu».**—La crisis modernista y la reac-

422 Cf. J. SALGUERO, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBíbl 16 (1959) 84.
423 Cf. J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* p.59.81.
424 Cf. J. COPPENS, *L'histoire critique de l'Ancien Testament:* NRTh (1938) 804.
425 Cf. J. SALGUERO, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBíbl 16 (1959) 85.

ción que suscitó dentro de la Iglesia católica fueron demasiado fuertes y vivas para que se serenasen rápidamente. El prurito de novedades de algunos exegetas católicos y las polémicas que éstos suscitaban con sus ideas fueron prontamente cortadas por la encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV, publicada el 15 de septiembre de 1920 con motivo del XV centenario de la muerte de San Jerónimo. En la encíclica se recogen las enseñanzas de San Jerónimo sobre la inspiración y absoluta inerrancia de la Sagrada Escritura; y se ponen de relieve las orientaciones de la Iglesia sobre las principales cuestiones bíblicas que entonces se agitaban. La encíclica toma también posición contra las tendencias peligrosas que todavía pululaban en numerosos ambientes y escritos [426].

Siguió un período de relativa calma. La lucha académica perdió en vehemencia. Pero las dificultades aún subsistían, sobre todo en relación con el Antiguo Testamento. Hubo, por eso, algunos intentos entre los católicos, en orden a la solución de los problemas pendientes, que no siempre fueron conformes con el espíritu de los documentos pontificios. Tal sucedió con el *Manuel Biblique*, de Vigouroux-Bacuez-Brassac, que había sido corregido, en sus cuatro últimas ediciones, siguiendo el espíritu de las nuevas tendencias. La Congregación del Santo Oficio lo puso en el *Indice* de libros prohibidos el 12 de diciembre de 1923. La condenación fue seguida de una carta explicativa de dicha Congregación al Superior General de San Sulpicio [427].

No obstante las dificultades que tuvo que superar la exégesis católica, especialmente la del Antiguo Testamento, hasta el año 1930, más o menos, la ciencia bíblica seguía cultivándose con ardor en el campo católico. Hubo, es cierto, muchos que, juzgando los estudios bíblicos como comprometedores, los habían abandonado. El entusiasmo de los estudiosos católicos fue provocado y favorecido por varias causas. En primer lugar, los escrituristas católicos se vieron libres del peligro modernista que a tantos espíritus había perturbado. Esto hizo desaparecer el temor que a muchos católicos inspiraban los estudios bíblicos. Y los cultivadores de estas disciplinas se convertirán poco a poco en legión.

En segundo lugar, el sistema de J. Wellhausen sobre el problema religioso e histórico de Israel, explicado por él en forma evolucionista, así como su teoría crítica sobre la composición de los libros santos, se vino en gran parte abajo con

[426] Cf. EB n.456-460. Véase J. Salguero, a.c., p.84-85.
[427] La carta lleva la fecha del 22 diciembre 1923: AAS 15 (1923) 615ss; EB n.497-504.

los nuevos descubrimientos etnológicos y arqueológicos. Estos han demostrado que es falso atribuir a la humanidad una evolución religiosa rectilínea. Las excavaciones llevadas a cabo después de 1920 en Mesopotamia, Egipto, Palestina y Asia Menor asestaron también un golpe mortal a la teoría wellhausiana y a otras hipótesis aceptadas como dogmas por grandes sectores de la crítica independiente. Estos resultados tan halagüeños para la exegesis católica contribuyeron a traer la calma sobre los espíritus asustadizos y a excitar el entusiasmo entre los escrituristas de la Iglesia. Pero si, por una parte, los hallazgos arqueológicos, epigráficos e históricos sirvieron en gran medida para afianzar más y más la autoridad de la Sagrada Escritura, por otra, provocaron nuevos problemas. Muchos autores católicos se pusieron con energía y renovado fervor a buscar la solución de dichos problemas para poner de manifiesto, una vez más, la veracidad de la Biblia.

Finalmente, una tercera causa—y, sin duda, la más importante—del progreso de los estudios bíblicos entre los católicos, se debe en su mayor parte al cuidado que la Iglesia ha tenido en inculcar la especialización en dichos estudios. El reconocimiento y sanción de esta especialidad en la alta enseñanza eclesiástica de las Universidades de la Iglesia, así como el prestigio de la Comisión Bíblica, del Instituto Bíblico de Roma y de la École Biblique de Jerusalén, permitió que los teólogos tuvieran más confianza en los exegetas y les hicieran más caso. Por otra parte, la Iglesia fue ensanchando y alargando poco a poco y con prudencia sus puntos de vista en materia bíblica, lo que dio a los exegetas progresistas de buena voluntad cada día mayor seguridad, al sentirse respaldados por la misma Iglesia. Esta etapa de progresos fue coronada por la gran encíclica de Pío XII, *Divino afflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943), en la que se da un gran paso hacia adelante en la ciencia bíblica católica[428].

Tampoco hay que olvidar que el cambio de clima en la exegesis protestante a partir del año 1920, favoreció el desarrollo y floración de la ciencia bíblica católica. Después de la primera guerra mundial, la exegesis protestante se hizo más doctrinal y teológica. Sin perder de vista los datos históricos y los métodos científicos alcanzados en el período precedente, se insiste más sobre la síntesis teológica constructiva y sobre el aspecto religioso de los problemas. El gran número de teologías protestantes del Antiguo y Nuevo Testamento que han ido apareciendo en este período prueban claramente cuál es el

428 Cf. J. Salguero, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBíbl 16 (1959) 86-87.

interés de los exegetas y el deseo del pueblo cristiano[429]. En cuanto a la crítica, las conclusiones de la exegesis protestante acerca del Antiguo Testamento se han hecho menos radicales que en tiempo de Wellhausen, debido en gran parte a los descubrimientos arqueológicos[430].

8. **Desde la aparición de la «Divino afflante Spiritu» hasta nuestros días.**—Entre los años 1930-1939 se publicó en Italia una voluminosa obra, en *trece* volúmenes, que abarcaba desde el Génesis hasta el Eclesiástico, y llevaba por título: *La Sacra Scrittura. Psicologia-Commento-Meditazione* (Gravina di Puglia). Su autor firmaba con el pseudónimo de Dain Cohenel, con el que se quería encubrir su verdadero autor, que más tarde se supo era el sacerdote napolitano Dolindo Ruotolo. En ella se explicaba la Biblia de una manera principalmente subjetiva y acomodaticia. Los comentarios son a veces muy piadosos, pero desprovistos totalmente de ciencia histórica y crítica, e incluso a veces defectuosos desde el punto de vista teológico. Toda la obra fue puesta en el *Indice* de libros prohibidos «donec corrigatur», por decreto del Santo Oficio del 20 de noviembre de 1940. El autor se sometió humildemente, pocos días después, al veredicto de la Iglesia[431]. Pero creyó poder defender indirectamente sus ideas denunciando la interpretación crítico-científica de la Sagrada Escritura como algo nefasto y peligroso para la Iglesia. Con este fin envió, en mayo de 1941, un folleto al Papa, a los cardenales, a los obispos de Italia y a algunos Generales de Ordenes religiosas, que intitulaba así: *Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scrittura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazioni*. En él atacaba con gran violencia el estudio científico de la Biblia, y presentaba al Instituto Bíblico de Roma como el principal culpable de la introducción de la corriente científica en los estudios bíblicos, especialmente en Italia.

Ante este fuerte ataque, la Comisión Bíblica se creyó obli-

[429] Son dignas de recordación las teologías del AntiguoT estamento, de W. Eichrodt (3 vols. 1933, 1935, 1939), de Th. C. Vriezen (1949), O. Procksch (1950), E. Jacob (1955), y las del Nuevo Testamento de E. Stauffer (1941), O. Cullmann (1957), R. Bultmann (3.ª ed. 1958)...

[430] Se podrá constatar esto en diversas obras protestantes publicadas después de la segunda guerra mundial, como la de A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* I-II (Londres 1952); M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments* (2.ª ed. Tubinga 1953); C. H. Gordon, *Introduction to the Old Testament Times* (Ventnor 1953); L. Köhler, *Der hebräische Mensch* (Tubinga 1953); S. Moscati, *Geschichte und Kultur der semitischen Volker*, trad. del italiano (Zurich-Viena 1953); M. Noth, *Geschichte Israel* (2.ª ed. Tubinga 1956). Para más amplias informaciones sobre las nuevas tendencias de la exégesis protestante, se podrán consultar con provecho los dos volúmenes de A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible* (Edit. Desclée, Tournai 1957 y 1959).

[431] Cf. AAS (1940) 554.

gada a intervenir por temor a que las ideas expuestas por Dain Cohenel pudieran turbar a algún obispo en lo referente al estudio de la Sagrada Escritura impartido a sus seminaristas. El 20 de agosto de 1941 dirigió una carta en italiano a los arzobispos y obispos de Italia, firmada por el cardenal Tisserant, presidente de la Comisión Bíblica, y por el P. J. Vosté, secretario [432]. En ella se enseña la recta doctrina sobre el sentido literal, el uso de la Vulgata, la crítica textual, el estudio de las lenguas orientales y de las ciencias auxiliares. La carta presenta grandes semejanzas en cuanto al fondo y a la forma con la encíclica *Divino afflante Spiritu,* que aparecería dos años más tarde. Se insiste especialmente en que la interpretación de la Sagrada Escritura requiere como elemento constitutivo la ciencia humana y el trabajo científico. Además, se afirma con energía que el sentido literal tiene la primacía en la exegesis bíblica, porque, como dice Santo Tomás, *omnes sensus fundantur super unum, scilicet litteralem, ex quo «solo» potest trahi argumentum* [433].

Después de la primera guerra mundial había surgido, primero en el protestantismo y después en el catolicismo, un movimiento bastante poderoso que tendía a implantar una exegesis alegórica de la Sagrada Escritura, como reacción contra el racionalismo estrecho de la exegesis crítico-liberal. Por este motivo, los defensores de dicho movimiento empleaban a veces expresiones poco respetuosas para la interpretación literal y crítica de la Biblia. Y, al mismo tiempo, se entregaban a una búsqueda abusiva y excesiva de alegorías artificiales, totalmente extrañas al texto sagrado, y que, de ser aceptadas, harían volver a la exegesis a los peores días del alejandrinismo [434].

Contra este peligro surgió, el 30 de septiembre de 1943, la encíclica *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII, con motivo de la celebración del cincuenta aniversario de la encíclica *Providentissimus Deus* (18 de noviembre de 1893), de León XIII. La *Divino afflante Spiritu* se presenta como la aprobación y la consagración del inmenso esfuerzo que había llevado a cabo la ciencia bíblica católica desde los tiempos de León XIII. Por eso la encíclica fue universalmente bien recibida y acogida con un profundo reconocimiento por todos los verdaderos exegetas católicos. Vino a traer también la paz a muchas inteligencias y corazones que se debatían en la incertidumbre. Vino a inspirar mayor confianza en la exegesis científica y a

432 Cf. AAS (1941) 465ss.
433 Cf. Santo Tomás, *Suma Teológica* 1 q.1 a.10 ad 1.
434 Cf. J. Salguero, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBíbl 16 (1959) 88.

abrir el horizonte a una más fructuosa renovación de los estudios bíblicos [435]. En efecto, la *Divino afflante Spiritu* es, desde el principio hasta el fin, un documento que infunde aliento a los estudiosos católicos para proseguir con energía y con métodos modernos en la investigación de los estudios escriturísticos. La encíclica es *positiva* y *constructiva*, en cuanto que insiste más en las directrices que da a los exegetas que en la condenación de errores. Desde el primer momento llamó la atención de todos por su carácter positivo de exhortación optimista y confiada a un trabajo fecundo y libre en el dominio de la exegesis científica [436]. Es también *progresista* y de *horizontes más amplios*, pues exhorta a los escrituristas a servirse de todos los medios que la ciencia pone a su alcance para interpretar más rectamente el texto sagrado. Ciertas cuestiones controvertidas entre los católicos se resuelven con gran claridad: como la importancia de los *géneros literarios*, la autenticidad de la Vulgata, etc. Es un *estímulo al progreso*, ya que el Papa habla con frecuencia de las *nuevas* condiciones del trabajo exegético, de los *nuevos* recursos que los escrituristas tienen a su alcance, de las *nuevas* soluciones que hay que buscar. Esta *novedad*, sin embargo, ha de estar en conformidad con la doctrina de la tradición dogmática de la Iglesia [437].

Las sabias, progresistas y muy prudentes orientaciones que daba la encíclica *Divino afflante Spiritu*, que a muchos habían parecido *una liberación*, dieron origen a vivas polémicas en algunos libros, revistas, congresos y semanas bíblicas. La libertad que dejaba la encíclica para estudiar y aplicar a los libros sagrados los géneros literarios motivó el que ciertos autores volvieran a resucitar de nuevo las teorías anteriores a la encíclica *Spiritus Paraclitus* sobre el Pentateuco, sobre la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, sobre los orígenes de la humanidad, etc. A esto contribuyó también el serio conflicto que parecían crear a la Biblia los últimos descubrimientos de la antropología y de la paleontología [438].

En Francia estas discusiones se agriaron bastante, motivando una consulta que el arzobispo de París, cardenal Suhard, creyó conveniente elevar a la Santa Sede acerca de esas cues-

[435] El P. Vosté recuerda la expresión de alivio que se escuchó en muchos ambientes bíblicos franceses: «C'est une liberation!»: «¡Es una liberación!» Y Mons. A. M. Charue, obispo de Namur, compara la encíclica *Divino afflante Spiritu* a «un soplo de aire fresco, de ozono, después de la tormenta». En este mismo sentido escribía Mons. Primo Vannutelli en *l'Avvenire* (14 octubre 1943): «Quest'animosa Enciclica animatrice di Pio XII sarà come segno fulgido nei cieli della Chiesa». Cf. J. Vosté, *Cinquante ans d'études bibliques*: Rev. de l'Univ. d'Ottawa (1947) 198.

[436] Cf. J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* p.166s.

[437] Cf. J. Levie, ibid., p.167.209s.

[438] Cf. J. Salguero, *Los estudios bíblicos y la Iglesia*: CultBibl 16 (1959) 90.

tiones. Pío XII confió su examen y estudio a los consultores de la Comisión Bíblica. Fruto de sus deliberaciones fue la carta que dicha Comisión envió al arzobispo de París (16 de enero de 1948), y que firmaba el P. J. Vosté, secretario entonces de la Comisión Bíblica.

La carta de la Comisión Bíblica asegura a los exegetas católicos la más completa libertad, dentro naturalmente de los límites de la enseñanza de la Iglesia, y los invita a estudiar sin prejuicios los problemas relativos al Pentateuco, «a la luz de una sana crítica y de los datos de las otras ciencias relacionadas con la materia» [439].

Algunos escritores católicos se aprovecharon de esta libertad que generosamente les concedía la carta para lanzarse audazmente a hacer hipótesis y comentarios que no estaban muy conformes con las enseñanzas de la Iglesia sobre el particular. Incluso hubo algunos que llegaron al punto de negar totalmente la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis.

El 12 de agosto de 1950 aparecía la encíclica *Humani generis*. En ella Pío XII trata de reprimir las peligrosas tendencias que se habían manifestado, dedicando algunas páginas a los problemas bíblicos. El Papa se lamenta con estas graves palabras: «Del mismo modo que en las ciencias biológicas y antropológicas, hay algunos que también en las históricas traspasan audazmente los límites y las cautelas establecidas por la Iglesia. Y de manera particular es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar los libros históricos del Antiguo Testamento» [440]. Refiriéndose a las disputas y quejas de algunos católicos acerca del evolucionismo y del poligenismo, en las que tachaban al magisterio de la Iglesia de querer mantener todavía posiciones hoy día indefendibles a la luz de las últimas conquistas de la ciencia, el Papa responde pidiendo prudencia. El Sumo Pontífice afirma que la Iglesia siempre se ha mostrado ardiente impulsora de los verdaderos progresos científicos. Pero tratándose de hipótesis aún no demostradas, lo científico y prudente es mostrar cautela, ya que pueden el día de mañana ser sustituidas por otras. Si, por otra parte, se trata de hipótesis opuestas directa o indirectamente a la doctrina revelada, en ese caso ningún católico las puede admitir.

En conformidad con estos principios, Pío XII deja libertad a los teólogos y científicos católicos para estudiar y disputar

[439] Cf. EB n.580; P. Severiano del Páramo, *Síntesis histórica de la cuestión bíblica*: EstEcl 25 (1951) 464; J. Salguero, a.c., p.91.
[440] Cf. EB n.618; AAS 42 (1950) 568-578; J. Salguero, a.c., p.91-92.

sobre el problema del evolucionismo mitigado[441]. Pero condena al mismo tiempo el evolucionismo rígido, por ser verdad de fe la creación inmediata del alma humana por Dios. Del mismo modo rechaza el poligenismo por estar en abierta contradicción con el dogma católico del pecado original. San Pablo enseña claramente que el pecado entró en el mundo por un solo hombre[442].

La exegesis católica ha progresado mucho, como hemos podido ver, en lo que va de siglo. Las circunstancias actuales ya no son las mismas que las de principios de siglo. Por eso mismo, muchos decretos de la Comisión Bíblica, que fueron promulgados mirando al estado en que se encontraba entonces la ciencia bíblica, hay que interpretarlos teniendo en cuenta dichas circunstancias. De ahí que muchos exegetas católicos sintieran el deseo y la conveniencia de precisar el sentido, adaptándolo a las nuevas circunstancias, de los decretos de la Comisión Bíblica anteriores al año 1914.

A este deseo responden dos artículos del secretario y subsecretario de la Comisión Bíblica publicados en 1955. Se trata de una declaración hecha con motivo de una nueva edición del *Enchiridion Biblicum* (1954). El texto de ambas declaraciones coincide casi literalmente. La del secretario, Atanasio Miller, está redactada en alemán[443]; y la del subsecretario, A. Kleinhans, en latín[444]. En ellas se dice que la colección de documentos eclesiásticos recogidos en el *Enchiridion Biblicum* son de gran importancia para la historia de los dogmas. Al mismo tiempo nos muestra la lucha continua que la Iglesia tuvo que sostener durante casi toda su historia para conservar la palabra de Dios intacta y pura. «Bajo este aspecto, los decretos de la Comisión Bíblica tienen gran importancia. Cuando, en cambio, en ellos se proponen doctrinas que no tienen relación mediata ni inmediata con las verdades de fe y costumbres, el intérprete de la Sagrada Escritura goza de plena libertad para proseguir sus investigaciones científicas y para percibir sus frutos, teniendo siempre en cuenta la autoridad del magisterio de la Iglesia»[445].

Teniendo en cuenta la personalidad oficial de los dos auto-

441 Cf. EB n.615-616; J. Salguero, a.c., p.92.
442 Cf. Rom 5,12-21; P. Severiano del Páramo, a.c., p.467; J. Salguero, a.c., p.92.
443 *Das neue biblische Handbuch:* Benediktinische Monatschrift 31 (1955) 49-59.
444 *De nova Enchiridii Biblici editione:* Ant 30 (1955) 63-65.
445 El texto latino de A. Kleinhans, correspondiente al párrafo que ponemos entre comillas, dice así: «Sub hoc autem respectu ipsa decreta Pontificiae Commissionis de Re Biblica magni sunt momenti. Quatenus vero in iis proponuntur sententiae, quae neque mediate neque immediate cum veritatibus fidei et morum cohaerent, interpres S. Scripturae plena libertate suas investigationes scientificas prosequi earumque fructum percipere potest, salva semper auctoritate magisterii Ecclesiae» (Ant [1955] 64-65). Cf. RB 62 (1955) 414-419; Bi 36 (1955) 565.

res que han hecho esta declaración, parece indicar que se trata de una autorización oficiosa—hecha de una manera discreta—, acordada, a los exegetas católicos de poder interpretar más ampliamente las respuestas de la Comisión Bíblica dadas en los momentos más difíciles de la crisis modernista [446].

Es, pues, un paso más en la marcha ascendente de la exegesis católica, estimulada sobre todo por la encíclica *Divino afflante Spiritu.*

9. **Exegesis protestante desde el año 1918 hasta nuestros días.**—También la exegesis protestante sufrió un cambio bastante notable a partir del fin de la primera guerra europea. A la tendencia casi exclusivamente crítico-histórica sucedió otra que se fijaba más en lo doctrinal y teológico de la Biblia. Esta nueva orientación estaba inspirada por un ideal cristiano constructivo que también comenzó a sentirse en el campo protestante. La teología de Karl Barth, que ejerció gran influencia en el pensamiento protestante posterior a la guerra del 1914-1918, manifiesta un claro retorno a una concepción más dogmática del cristianismo [447].

Los comentarios protestantes a la Sagrada Escritura que han ido apareciendo en este período se fijan más en el aspecto religioso de los problemas y en la síntesis teológica constructiva de los libros sagrados. Así sucede, por ejemplo, con los comentarios *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament,* editado por Deichert desde 1928, y con *Das Neue Testament deutsch,* en el que colaboran desde 1932 exegetas como J. Jeremias, F. Büchsel, P. Althaus, F. Hauck. En este sentido se inclina la gran obra emprendida en 1932 por G. Kittel y continuada después por G. Friedrich del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Estas mismas tendencias, más teológicas y religiosas, se dan igualmente en otros países, como en Suiza, en donde desde el año 1943 se están publicando los trabajos *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments,* dirigidos por W. Eichrodt y O. Cullmann; en Suecia, donde las publicaciones de A. Fridrichsen y de sus colaboradores, como H. Riesenfeld, Bo Reicke y otros, demuestran el mismo esfuerzo en favor de la interpretación teológica. En Inglaterra también han aparecido diversas obras en que se respira la misma atmósfera, como, por ejemplo, las de H. H. Rowley; en Norteamérica se advierte lo mismo,

[446] Cf. J. Levie, o.c., p.216s.
[447] Karl Barth publicaba en 1918 su *Der Römerbrief,* que se distingue por una interpretación preferentemente teológica de la epístola a los Romanos.

de un modo especial en las obras de Millar Burrows y de W. F. Albright[448].

Los hallazgos arqueológicos efectuados a fines del siglo pasado y en lo que llevamos de siglo han ejercido enorme influencia sobre la exegesis crítica protestante. Las conclusiones críticas acerca de la autenticidad y de la antigüedad de los libros del Antiguo Testamento son hoy día mucho más moderadas que en tiempo de Wellhausen. En cuanto al Nuevo Testamento, se ha estudiado más a fondo el ambiente judío contemporáneo de Cristo y de la época apostólica, llegando a la conclusión de que un estudio serio y profundo de la teología judía ayuda grandemente a una mejor inteligencia de la literatura neotestamentaria. A partir de 1949 se ha intensificado el estudio del medio ambiente religioso judío con motivo de los descubrimientos de Qumrân, que han hecho nacer una inmensa literatura en pocos años[449].

También se ha estudiado mucho entre los protestantes, después de 1918, el ambiente religioso helenístico en el que vivió y se desarrolló el cristianismo primitivo. Ahora la historia de las religiones se estudia en una atmósfera más serena, más científica, de mayor respeto y conocimiento del fenómeno religioso.

Entre 1919 y 1922 aparecieron las principales obras que formularon y expusieron el *Formgeschichtliche Methode*[450]. Gracias a M. Dibelius y, sobre todo, a R. Bultmann, los dos principales teóricos de este método, ha calado muy profundamente en la exegesis protestante contemporánea. Según el *Formgeschichtliche Methode*, los Evangelios serían simplemente la colección y redacción de una literatura esencialmente popular que habría nacido y se habría desarrollado en el ambiente colectivo de la Iglesia primitiva y en función de las necesidades de ésta. De aquí el peligro de negar la historicidad de nuestros Evangelios, como, en efecto, hacen muchos autores protestantes liberales. Este *Método de las Formas* ha llevado a algunos, como, por ejemplo, a R. Bultmann, a un profundo escepticismo acerca del valor histórico de la tradición evangélica como expresión auténtica de la enseñanza de Jesús. Sin embargo, en otros ha ejercido un saludable efecto y ha sido

[448] Cf. H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Oxford 1950); J. Levie, o.c., p.135s.

[449] Cf. G. Vermes, *Les manuscrits du désert de Juda* (Desclée, Tournai 1953); M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (Nueva York 1955); A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956); J. T. Milik, *Dix ans de découverts dans le désert de Juda* (París 1957).

[450] Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919); K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919); R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921); P. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlín 1921); G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922).

empleado con fruto en diversos trabajos tanto protestantes [451] como católicos [452].

10. **Resumen de las posiciones actuales de la exegesis.** Gracias a las nuevas orientaciones de la exegesis moderna independiente y a los amplios horizontes que han abierto a los católicos la encíclica *Divino afflante Spiritu* y la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, se ha dado un paso gigantesco en el estudio de los libros santos. Para captar mejor los progresos realizados, será conveniente dar un vistazo de conjunto al modo de proponer hoy día los problemas y a las soluciones que actualmente se les da.

a) *El Pentateuco y los libros históricos del Antiguo Testamento.*—Hoy día la mayoría de los autores, incluso entre los críticos independientes, han abandonado muchas de las posiciones de Wellhausen y de su escuela. En la actualidad se tiende a colocar los textos bíblicos, en cuanto al contenido y a la forma literaria—siguiendo en esto los métodos de Gunkel—, en el gran contexto de las literaturas del antiguo Oriente. Se busca el medio ambiente en que nacieron, la razón vital que les dio existencia. Es lo que Gunkel llama el *Sitz im Leben*. Cuando se ha logrado encontrar esto, entonces se podrá comprender mejor su estructura, su sentido y la evolución que siguieron en el decurso de los siglos los libros santos [453].

Esta tendencia, iniciada por Gunkel, es la que domina la exegesis actual, con distintos matices según los autores. En todos ellos, la idea dominante es la de estudiar la tradición, la de seguir la trayectoria de los *motivos* o temas que han dado origen a nuestros libros actuales. También hoy, especialmente en la exegesis sueca, se estudia la literatura antigua desde un punto de vista sociológico y cultual. Pedersen, por ejemplo, no considera el Antiguo Testamento bajo el aspecto literario, sino más bien cultual y sociológico. Engnell se sirve de esta concepción sociológico-cultual, a partir de 1945, para solucionar el problema del Pentateuco. Los cuatro primeros libros del Pentateuco estarían formados por un ciclo de tradiciones, llamado sacerdotal, que habría sido puesto por escrito en la época de Esdras y Nehemías. El Deuteronomio y los libros históricos, desde Josué hasta los Reyes, constituirían el punto

451 Cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Zurich 1952); V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1952); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres 1935).

452 Cf. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949); A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif* (Lovaina 1950).

453 Cf. J. Salguero, *Posiciones actuales de los exegetas católicos:* CultBibl 16 (1959) 351.

de confluencia de las tradiciones relativas a la historia deuteronómica, puesta por escrito después del año 562 [454].

También la mayoría de los autores católicos reconocen hoy día en el Pentateuco indicios que parecen indicar la existencia de diversas líneas paralelas, que se podrán llamar documentos o tradiciones. Estas provendrían no de un solo autor, sino más bien de un medio ambiente o de una escuela que en el decurso de los siglos las habría ido desarrollando, y que remontarían hasta el mismo Moisés. En este sentido entienden los exegetas modernos los documentos wellhausianos JEDP. Los documentos principales, el *yahvista* y el *elohísta*, no serían obra de dos autores, sino más bien de dos escuelas literarias. En el transcurso de los siglos habrían sufrido adiciones, modificaciones y sucesivas recensiones. Por eso, más que precisar la fecha de su composición, interesaría investigar los orígenes orales o históricos de esos documentos o tradiciones, es decir, su *Sitz im Leben*. Esto, a su vez, permite remontar a una fecha mucho más antigua que la que proponía el mismo Wellhausen y su escuela [455].

Para mejor comprender el contenido de estos documentos, se les suele comparar con otros similares de la literatura del Oriente antiguo. Los muchos hallazgos arqueológicos realizados en el Oriente Próximo han esclarecido con nueva luz muchos pasajes de la Sagrada Escritura. Y nos demuestran que Israel vivió en el medio ambiente general de las demás naciones del Oriente antiguo, y que sufrió profundamente sus influencias. Su entrada en el concierto de las naciones tuvo lugar en una época relativamente tardía.

Esto echa por tierra la concepción wellhausiana de la historia antigua de Israel. Porque Israel no ha sido un pueblo antiguo si lo comparamos con los demás de la antigüedad. Ni tampoco ha sido un pueblo aislado, pues la Palestina fue el teatro en donde se encontraron muchos pueblos y civilizaciones. Muchas de las tradiciones israelitas las encontramos también en otros pueblos [456].

Las nuevas tendencias de la escuela histórico-comparativa dieron, pues, resultados satisfactorios en el aspecto literario. Sin embargo, en el aspecto religioso es necesario andar con más cuidado y tiento. En esta materia, el querer comparar a Israel con el resto del Oriente antiguo sería un error deplorable. Nos llevaría a desconocer la trascendencia de la religión revelada a Israel. En este terreno, el racionalismo radical de

454 Cf. A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation Biblique* (París 1954) p.117.
455 Cf. J. COPPENS, *L'Histoire critique de l'Ancien Testament*: NRTh 60 (1938) 666.
456 Cf. J. SALGUERO, *Posiciones actuales de los exegetas católicos*: CultBíbl 16 (1959) 352.

Gunkel se parece bastante al de Wellhausen. Tratan de explicar el misterio de la religión israelita por el medio ambiente. Sin embargo, esto está en abierta contradicción con la misma Biblia. De ahí que los exegetas católicos estén acordes en reconocer que la religión de Israel es, en su esencia, irreductible al medio ambiente en que apareció. Reconocen, no obstante, que, en lo referente a cosas accidentales, pudo nutrirse de aportaciones exteriores.

Se ha dado un salto enorme desde Wellhausen a nuestros días. Para éste, casi todo el Pentateuco era de la época del destierro o posterior a él. Hoy día muchos autores, pertenecientes a la escuela histórico-comparativa, atribuyen a Moisés la sustancia del Pentateuco, las instituciones fundamentales del mosaísmo, el decálogo, un número bastante considerable de leyes particulares. Por otra parte, la mayoría de los críticos independientes admiten el origen anterior al destierro babilónico de la mayor parte de las leyes israelitas. Porque el ambiente histórico y cultural que mejor encuadra la legislación israelita —su *Sitz im Leben*—nos lleva a una época bastante anterior al destierro. Algunas de estas leyes muestran cierto parentesco con el derecho cananeo; otras remontan a los orígenes del yahvismo, a los tiempos de Moisés y Josué; otras parecen relacionarse con el santuario de Silo o con los reinados de David y Salomón; otras, finalmente, pertenecen al período de estrecha colaboración entre el sacerdocio y el profetismo, es decir, a los tiempos de Samuel [457].

Lo dicho demuestra en qué forma se presenta actualmente el problema del Pentateuco y qué soluciones apuntan.

La Comisión Bíblica, en su carta del 16 de enero de 1948 al cardenal Suhard, mencionaba ya, como resultados adquiridos: la existencia de fuentes, el enriquecimiento progresivo del fondo mosaico en materia legislativa e histórica [458].

b) *Literatura profética del Antiguo Testamento.*—Los libros proféticos que actualmente poseemos fueron compuestos en ciertos casos por los mismos profetas, en otros por discípulos o por escuelas proféticas que, con frecuencia, añadieron nuevos elementos al mensaje primitivo del profeta.

Los profetas se escalonan entre los siglos IX al IV a.C. Son los heraldos de Dios que transmiten al pueblo los mensajes divinos. Son, al mismo tiempo, los continuadores de una tradición que remonta a los tiempos mosaicos e incluso antes. Viven el monoteísmo moral con una fidelidad creadora. Viven

457 Cf. J. Coppens, a.c., p.778-779.
458 Cf. J. Salguero, a.c., p.352s.

la revelación de sus antepasados y luchan con indomable energía por que el pueblo y los gobernantes cumplan los preceptos de dicha revelación. Sus mensajes, muchas veces repetidos, aunque con nuevas orientaciones, representan la ascensión segura de la verdadera religión hacia el ideal cristiano. A ellos se debe el conocimiento cada día más perfecto de Dios.

Los profetas condenan con fuerza el culto formalista y externo [459] e inculcan un culto más íntimo, más moral. A los sacrificios prefieren la obediencia del corazón [460]. Sin embargo, ellos no condenan el culto en sí. La escuela escandinava ha demostrado—reaccionando contra la escuela liberal—que existen estrechos lazos entre los profetas y el culto. S. Mowinckel ha sido el iniciador de esta nueva tendencia. La oposición entre el sacerdocio y el profetismo que defendía la escuela de Wellhausen, nunca existió. Pudo haber choques, fricciones e incluso luchas ocasionales entre ambas instituciones, pero nunca oposición sistemática. Los profetas fueron más bien los colaboradores del sacerdocio levítico.

Por lo que se refiere a las relaciones de la Ley con el profetismo, ya no se puede sostener la posición de Wellhausen. Este defendía que el derecho israelita había sido elaborado por los profetas. En consecuencia, los libros de la Ley no serían de Moisés, sino de la época profética. Hoy, sin embargo, se admite—incluso entre los críticos independientes—que el derecho israelita, tanto el religioso como el civil, es muy anterior en lo esencial al movimiento profético, que comienza en el siglo IX a.C. La obra de los profetas fue más bien de reforma. Su mensaje fue una exhortación a volver a las tradiciones de los antepasados, a las tradiciones mosaicas.

Los cambios que han tenido lugar en el cuadro de la literatura profética han sido muy grandes. La división casi radical que establecían Duhm y Wellhausen entre profetas anteriores y posteriores al destierro, ha desaparecido. Las objeciones contra la autenticidad de las profecías mesiánicas y escatológicas, o bien han desaparecido o han sido muy atenuadas. Al presente, casi todos los escrituristas están de acuerdo en los puntos esenciales referentes a la autenticidad de los libros proféticos [461].

Respecto del *Deutero-Isaías*, o *Libro de la consolación de Israel* (Is 40-66), hoy es bastante general entre los católicos el considerarlo de la época del destierro y, por lo tanto, posterior al profeta Isaías. Lo suelen atribuir a una escuela isayana.

459 Cf. Is 1,11-19.
460 Cf. Os 6,6.
461 Cf. J. SALGUERO, a.c., p.354.

Las razones en que se apoyan son de varia índole: de orden histórico, en cuanto que el interés del Deutero-Isaías se desplaza a la época del fin del destierro babilónico; de orden doctrinal, porque la formulación teológica del monoteísmo es perfecta, y la doctrina mesiánica está en un nivel distinto de Is 1-39; de orden literario, porque presenta un estilo diverso. Incluso en algunas obras de divulgación, como *La Bible des Jeunes*, los capítulos 40-66 de Isaías son colocados en el cuadro del destierro [462].

c) *Literatura sapiencial y pietista del Antiguo Testamento.*—La literatura pietista comienza ya en tiempo de David. Por eso se ha considerado siempre a David como el principal impulsor de la literatura sálmica, que es donde más se refleja la piedad de Israel. Esta literatura conoció un extraordinario desarrollo después del destierro babilónico. Por lo que se refiere a la literatura sapiencial, es bastante común considerar a Salomón como su iniciador.

En el dominio de la literatura sapiencial y pietista no se han dado progresos espectaculares como en otros campos de la ciencia bíblica. Se mantienen, en sustancia, las conclusiones de principios de este siglo, exceptuando los Salmos, en que se ha dado un cambio bastante notable, como veremos en seguida.

El hecho más digno de mención ha sido el descubrimiento y el estudio comparativo de ciertas piezas literarias provenientes de otras literaturas orientales. Así se hizo con lo que se dio en llamar *Qohelet* babilónico [463]; y sobre todo con la colección de sentencias egipcias designadas con el nombre de Sabiduría de *Amen-em-ope*. Muchas de las sentencias de esta colección egipcia tienen gran parecido con otras sentencias bíblicas. Por este motivo, se plantea el problema de la dependencia de la sabiduría israelita respecto de la egipcia y la de otros pueblos [464].

La Sabiduría de *Amen-em-ope* demuestra la antigüedad de la literatura sapiencial en el Oriente antiguo. Nada hay que se

[462] Cf. J. Salguero, a.c., p.354. La Comisión Bíblica, en un decreto del 28 de junio de 1908, afirmaba que los argumentos aducidos en contra de la autenticidad isayana de Is 40-66 no eran suficientes para abandonar la enseñanza tradicional. Era una medida de sabia prudencia que no se oponía a investigaciones ulteriores. Hoy parece que los argumentos en contra de la autenticidad se han acrecentado y fortalecido (cf. Auvray-Steinmann, *Isaïe*, en *La Bible de Jérusalem* p.13-14). Hay incluso autores que consideran esta parte de la respuesta de la Comisión Bíblica como algo *non pertinentem ad doctrinam* (cf. Denz. 2113). Y cuando los «decretos de la Comisión Bíblica sostienen modos de ver que no tienen relación alguna, ni mediata ni inmediata, con las verdades de fe y costumbres, el exegeta puede proseguir sus investigaciones con toda libertad..., salva siempre la autoridad de la Iglesia» (cf. nota del secretario de la Comisión Bíblica, Rvdmo. dom A. Miller, *Das neue biblische Handbuch*: Benediktinische Monatschrift 31 [1955] 49, y del subsecretario de dicha Comisión, Rvdmo. A. Kleinhans, *De nova Enchiridii Biblici editione*: Ant 30 [1955] 55).

[463] Cf. P. Dhorme, *Ecclésiaste ou Job?*: RB 32 (1923) 5-27.

[464] Cf. A. Mallon, *La sagesse de l'égyptien Amen-em-opé et les Prov*: Bi 8 (1927) 3-30.

oponga a hacer remontar los orígenes de la sabiduría hebrea a mucho antes de lo que ordinariamente se admite. Tal vez Israel haya sufrido la influencia de la literatura sapiencial de otras naciones, pero, si la sufrió, no fue tan grande como algunos autores quieren suponer. La asimiló de tal manera, que más bien parece algo muy propio de Israel. Esta originalidad se manifiesta a cualquiera que estudie la literatura sapiencial israelita.

Mucho antes del destierro babilónico encontramos ya en Israel diferentes manifestaciones de la piedad popular. Unas veces es colectiva, desarrollándose en ceremonias cultuales determinadas e impersonales; otras es individual, espontánea, cargada de sensibilidad y hasta de pasión. Esto dará origen a una literatura llamada *pietista* o *piadosa*, representada principalmente por los Salmos. Estas piezas de la literatura bíblica muestran, por una parte, los más profundos sentimientos de las almas, y, por otra, sirven en la liturgia del templo para manifestar a Yahvé los sentimientos de toda la nación.

Las posiciones de los críticos han evolucionado bastante en lo que va de siglo respecto de los Salmos. A fines del siglo XIX eran muchos los que consideraban la mayor parte del Salterio como posterior al destierro. Gran número de salmos habrían sido compuestos en la época macabea. Sin embargo, la literatura pietista es mucho más antigua de lo que creían Wellhausen y su escuela. Así lo ha demostrado Gunkel, aplicando al Salterio la teoría de los géneros literarios. Gracias a los estudios de Gunkel y de su discípulo Mowinckel, hoy la mayoría de los críticos admiten que los Salmos eran empleados en la liturgia del templo ya mucho antes del destierro. Este carácter cultual, indudablemente anterior al destierro, se puede demostrar en varios grupos de salmos: como, por ejemplo, en los salmos regios, en los salmos de los *anawim* (de los pobres, enfermos y oprimidos) y en los salmos de entronización [465].

Al presente existe una tendencia bastante general entre los escrituristas—incluso no católicos—a considerar muchos salmos como de época real. Algunos incluso se remontarían hasta los primeros tiempos de la monarquía, es decir, hasta el mismo David. Quizá sea demasiado radical la posición de un autor de la escuela escandinava, el cual escribía en el año 1943: «Hablando sin fingimiento, únicamente existe un solo salmo en todo el Salterio del que yo esté plenamente convencido que es posterior al destierro: es el 137. Y en cuanto yo lo puedo

[465] Cf. J. SALGUERO, *Posiciones actuales de los exegetas católicos:* CultBíbl 16 (1959) 356.

verificar, ningún otro salmo se le puede comparar por el contenido y el estilo. ¿Es esto una pura coincidencia?» [466]

d) *Literatura evangélica.*—Por lo que se refiere a los Evangelios, también se ha logrado recorrer un gran trecho en poco tiempo. Los ataques más fuertes contra Cristo y contra los Evangelios comenzaron a fines del siglo XVIII con Reimarus, y continuaron con Semler, Paulus, Strauss, Baur, Bauer, Renán [467]. No obstante todas las tentativas «científicas» por explicar el fenómeno de Cristo y de los Evangelios, el enigma de Jesús permanecía en pie. En vista de los fracasos de las explicaciones anteriores, se buscaron otras que más bien pudiéramos llamar de compromiso. Jesucristo había existido indudablemente, y los Evangelios eran históricos, al menos en el fondo, y compuestos en el siglo I. Pero se había llevado a cabo una transformación, una idealización de la figura de Jesús, debido al entusiasmo de los fieles, a la elaboración dogmática y a elementos extraños. De todo esto habría resultado el Mesías, Hijo de Dios y Redentor, que encontramos en la teología posterior.

Esta nueva tendencia revestía diferentes modalidades y recibía distintos nombres: *Escuela liberal* (Ewald, Holtzmann, Schenkel, Weizsäcker, Wellhausen, Harnack), *escuela escatológica* (J. Weiss, Schweitzer, Loisy, etc.), *escuela histórica* de las religiones comparadas (Ritzenstein, Burkitt, etc.), *método de la historia de las formas* (Dibelius, Bultmann, etc.). Pero en el fondo estas distintas escuelas venían a decir lo mismo: Cristo había sido un hombre extraordinario por su virtud y elevación de sentimientos; pero nada más que un hombre. Nunca había pensado en fundar una Iglesia ni se había arrogado el honor de la divinidad. Los Evangelios, aunque escritos de buena fe, son el resultado, en gran parte—sobre todo el elemento milagroso—, de una idealización proveniente de la generación cristiana primitiva [468].

El más alto representante de la escuela liberal fue *A. von Harnack* (1851-1930). Sostiene que los *Logia*, de los que dependerían—según los críticos—los evangelios de Mateo y Lucas, serían obra del apóstol Mateo, compuestos hacia el año 50, o tal vez un poco antes. El evangelio de Marcos sería un poco posterior. El tercer evangelio, lo mismo que los Hechos de los Apóstoles, serían obra de Lucas, discípulo de San Pablo, que los habría compuesto antes del año 63. El cuarto evangelio

[466] Cf. J. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala 1943) p.176 n.2.
[467] De ellos hemos hablado ya arriba, p. 240-242.
[468] Cf. J. SALGUERO, *Posiciones actuales de los exegetas católicos*: CultBíbl (1959) 358.

sería obra de Juan el Presbítero, que habría seguido la tradición de San Juan Apóstol.

La moderación de sus opiniones críticas no le impidió el tener ideas muy radicales respecto de la persona y de la doctrina de Cristo. En su libro *Das Wesen des Christentums* (1900) presenta a Jesús como un puro hombre, dotado de una fuerza espiritual singular para obrar sobre las almas. Poseyó un vivísimo sentimiento de la paternidad divina, y esto le llevó, mediante un proceso psicológico, a la persuasión de ser Hijo de Dios y, por lo tanto, Mesías. La esencia de la doctrina de Jesús sería una exhortación moral a vivir como «hijos de Dios».

En contra de la escuela liberal surgió otra tendencia, la llamada escuela *escatológica*, que daba el máximo realce al elemento escatológico de la vida y enseñanza de Jesús. Las tendencias escatológicas existentes en el mundo judaico de entonces explicarían la obra de Jesús. Jesucristo habría creído en una palingénesis general en favor del judaísmo. Por este motivo, su predicación fue solamente una invitación a prepararse para la catástrofe inminente. No pensó en ninguna institución de carácter permanente. Los textos evangélicos contrarios a esta tesis eran eliminados como interpolaciones posteriores de los círculos dogmáticos cristianos. Los principales representantes de este movimiento fueron J. Weiss, Loisy, Schweitzer, etc.

Tampoco la explicación escatológica daba respuesta satisfactoria a la obra de Jesús. De ahí que otros intentaran explicarla de otra manera. Un mejor conocimiento de la literatura oriental llevó a otros autores a considerar los Evangelios como el fruto de un feliz sincretismo de elementos judíos, orientales y griegos. Surgió así la escuela de la historia de las religiones comparadas, que se dio con ardor a buscar en los mitos y misterios orientales elementos similares. Algunos de los representantes de esta tendencia negaron incluso la existencia de Jesús. A dicha escuela pertenecen Couchoud, Robertson, Smith, Drews, Bousset, Gunkel, Reitzenstein, etc.[469]

El *Modernismo,* al cual perteneció A. Loisy, consideraba los Evangelios sinópticos como una obra de compilación que habría sido continuamente acrecentada y modificada, según las necesidades. Los sinópticos actuales son, pues, el fruto de una continua elaboración sobre el fondo primitivo e incierto de la tradición. A causa de las modificaciones sufridas, es natural —según ellos—que los Evangelios no posean un valor histórico incontestable. Son más bien una paráfrasis de la doctrina

[469] Cf. J. SALGUERO, a.c., p.359.

y de la vida de Jesús libremente elaborada con el fin de edificar. El evangelio de San Juan no contendría nada propiamente histórico, sino que sería una elaboración teológica. En esta elaboración de los Evangelios habrían influido poderosamente elementos ambientales, principalmente helenísticos.

Contra estas posiciones extremistas, tanto de la escuela histórico-crítica como de la escuela de la historia de las religiones comparadas y del modernismo, surgió un movimiento que se esforzaba por buscar el fundamento de la doctrina y de la religión cristiana, no en los misterios ni en las enseñanzas de las religiones paganas [470], sino en el Antiguo Testamento y en la literatura religiosa del judaísmo. Así han ido apareciendo obras de gran importancia, como, por ejemplo, la de H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* (Munich 1922-1928) y el *Theologisches Wöterbuch zum Neuen Testament* iniciado por G. KITTEL y continuado en la actualidad por G. FRIEDRICH. A este movimiento ha dado nuevo impulso el descubrimiento de los manuscritos de Qumrân, confirmando una vez más la legitimidad de la nueva orientación que ha ido tomando la crítica del Nuevo Testamento en estos últimos años. Hoy día se mira más a la doctrina del Antiguo Testamento y de la literatura rabínica, como fundamento de los escritos y prácticas cristianas, que a las doctrinas religiosas del paganismo. Los documentos encontrados en Qumrân [471] han demostrado que, entre el cristianismo primitivo y el movimiento religioso representado por los sectarios del desierto de Judá, existen muchos puntos de contacto que son de

470 Durante cierto tiempo se estudiaron con ahínco el *mitraísmo*, el *hermetismo*, el *gnosticismo*, el *esenismo*, el *mandeísmo*, el *platonismo* y los *misterios* de las religiones paganas, con el fin de encontrar la clave que solucionase el enigma de los Evangelios.

471 En la primavera del año 1947, unos beduinos del desierto de Judá descubrieron en una cueva próxima al mar Muerto y a unos 12 kilómetros al sudoeste de Jericó unos manuscritos hebreos de gran importancia. Se encontraron en esta primera cueva: un *manuscrito completo de Isaías* (1QIsA), otro *manuscrito incompleto de Isaías* (1QIsB), un *comentario sobre Habacuc* (1QpHab), la *Regla de la Comunidad* de Qumrân (1QS), el libro de la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* (1QM), el *Apócrifo del Génesis* (1QGenAp) y los *Hodayoth* o *Himnos de acción de gracias* (1QH). Desde el 15 de febrero hasta el 5 de marzo de 1949 se llevó a cabo la excavación arqueológica de la primera caverna bajo la dirección de G. Harding y el P. R. de Vaux. Al final del verano de 1951, los beduinos descubrieron otras cuatro cavernas en Muraba' at, que serían excavadas entre el 21 de enero-3 de marzo de 1952. Hacia la mitad de febrero de 1952, de nuevo los beduinos encontraron algunos fragmentos manuscritos en otra caverna, que fue llamada caverna 2.ª de Qumrân (2Q). Entre el 10 y el 29 de marzo de 1952 se emprendió una exploración general de Qumrân, y el 14 de marzo se encontró la caverna 3.ª (3Q). A principios de septiembre de 1952, los beduinos encontraron la caverna 4.ª, en la que fueron hallados más de veinte mil fragmentos de unos cuatrocientos manuscritos, que revisten gran importancia. Entre el 22-29 de septiembre se excavó la cueva. El 22 de septiembre de 1952 se descubre la caverna 5.ª; el 27 de septiembre de 1952 se identifica la caverna 6.ª, descubierta poco antes por los beduinos. Entre el 2 de febrero y el 6 de abril de 1955, durante la excavación de la caverna 4.ª, se encontraron las cavernas 7, 8, 9 y 10. Y a finales de enero o comienzos de febrero de 1956, los beduinos descubrieron la caverna 11.ª, que también contenía muchos e importantes manuscritos (cf. G. VERMES, *Les manuscrits du désert de Juda* [Tournai 1953]; J. T. MILIK, *Dix ans de découverts dans le désert de Juda*, París 1957).

extraordinaria importancia para explicar muchas dificultades de la literatura neotestamentaria. Gracias a ellos podremos conseguir una inteligencia más profunda del ambiente religioso judío en el que nació la religión cristiana [472].

A raíz de la terminación de la primera guerra mundial nació una nueva escuela que se abrió rápidamente camino en el campo de la crítica. Ha sido designada con el nombre de *historia de las formas* o *método de la historia de las formas*, tomado de la expresión alemana *Formgeschichtliche Methode*. Esta a su vez deriva del libro de M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919), en el cual estaban contenidas las líneas fundamentales del nuevo método crítico. Casi al mismo tiempo que Dibelius publicaban diversas obras otros críticos alemanes [473] sobre el mismo argumento. El método de la historia de las formas no era del todo nuevo, ya que había sido aplicado al Génesis (1901) y a los Salmos (1931) por H. Gunkel. Pero sí era nueva su aplicación a los Evangelios. Los principales representantes son Dibelius, Bultmann, Albertz, Bertram, Schmidt. Estos nuevos críticos se proponían indagar cómo se formaron y transmitieron los primeros relatos sobre Jesús antes de que fueran fijados en «formas literarias» en los Evangelios. Es decir, se trata de hallar, a través de un proceso analítico, el substrato primitivo de una tradición elaborada y transmitida en un período de unos treinta años en las primitivas comunidades palestinenses y helenísticas. Era éste el período de la predicación viva y de la catequesis oral, en el cual los Evangelios sólo existían bajo la forma de palabra viviente. Admiten los representantes de esta escuela que el material evangélico, antes de ser fijado por escrito, formó parte de la catequesis oral de la Iglesia primitiva y estuvo en íntima relación con el culto cristiano.

Los principios en que se basa el método de la historia de las formas son varios. Ante todo admite que los Evangelios no son obra de un solo autor, sino una compilación o colección de dichos o perícopas ya existentes que un compilador habría ordenado sin preocuparse de la cronología, ni de la geografía ni de la lógica. Para llegar a descubrir el material

[472] Cf. A. METZINGER, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Test.*: Bi (1955) 457-481; J. SCHMITT, *Les écrits du N. T. et les textes de Qumrân*: RevScRel 1955-1956; L. ARNALDICH, *Influencias de Qumrân en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén*: XIX SemBíblEspañola (Madrid 1958) p.135-196; P. BENOIT, *Qumrân et le Nouveau Testament*: NTS 7 (1960s) 276-296; M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins*. Studies in the Jewish Background of the N. T. (Edimburgo 1961).

[473] Cf. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919); R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921); ID., *Theologie des Neuen Testaments*[2] (Tubinga 1954); ID., *Das Evangelium des Johannes*[14] (Gotinga 1956); P. ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlín 1921); G. BERTRAM, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922).

auténtico de la tradición hay que examinar cada unidad o perícopa apoyándose en su forma literaria. Todas estas perícopas evangélicas nacieron en una determinada *situación vital* de la comunidad cristiana, en conformidad con las necesidades y funciones que en ella existían: enseñanza, polémica, liturgia, oración, disciplina moral, etc. Es lo que llaman estos críticos el *Sitz im Leben* de las unidades evangélicas. En consecuencia, si las unidades derivan de una función de la comunidad primitiva, quiere decir que ella misma es su creadora. En ellas predica, y profesa y manifiesta su fe en el Salvador. Esto significa, a su vez, que el Cristo que nos presentan dichas unidades evangélicas no es el Cristo histórico, sino el que creían los cristianos de la primera hora. Formaban una sociedad de espíritu efervescente, de cuyo seno brotaba una fe sensible a los influjos ambientales, que se expresaba en «formas» literarias populares parecidas a las contemporáneas. De ahí que haya que analizar esas «formas» o tipos literarios de índole religiosa popular.

Toda la literatura evangélica se divide—según R. Bultmann—en dos grupos o categorías: *dichos* de Jesús y *narraciones* sobre Jesús. A los dichos de Jesús pertenecen lo que él llama los *apotegmas*, o sea breves narraciones que encuadran, en un marco más o menos ideal, una frase del Señor [474]. También pertenecen a los dichos las *palabras del Señor*, que son subdivididas en varias categorías [475]. Las «narraciones» sobre Jesús abarcan igualmente varios grupos: *narraciones de milagros* [476], *narraciones históricas* [477] y *leyendas anecdóticas* edificantes [478].

Las divisiones establecidas por Dibelius concuerdan en lo esencial con las de Bultmann. Los apotegmas son llamados por Dibelius *paradigmas*, y los coloca en la categoría de las narraciones, no en la de los dichos de Jesús. Las *narraciones* las subdivide en *paradigmas*, o sea narraciones breves hechas a propósito de un dicho o de un gesto de Jesús [479]; *cuentos*, que serían narraciones más amplias de tipo popular, empleadas expecialmente en la propaganda misional entre el pueblo

[474] Pueden ser apotegmas polémicos (Mc 2,1-12), biográficos (Mc 6,1-6), didascálicos (Mc 10,17-22).

[475] *Lógia* o máximas de carácter parenético-sapiencial (Mt 6,19-34; 12,34); palabras proféticas o apocalípticas con las que Jesús invita a la penitencia, anuncia el castigo sobre los incrédulos y la venida del reino (Mt 5,33-37; 6,2-18; 18,15-22; Mc 7,15); declaraciones que ponen de relieve el yo de Cristo (Mc 2,17; Mt 10,34-36; 11,25-30); parábolas y alegorías (Mt 13).

[476] Cf. Mc 4,35-5,20.

[477] Cf. Mc 14,53ss.

[478] Cf. Mt 14,28-31; Lc 2,41-50.

[479] Estos dichos o gestos de Jesús habrían sido empleados por el Señor en su predicación para ilustrar una verdad o como ejemplo (cf. Mc 2,1-12; 2,23-28; 12,13-17).

con el fin de dar realce al poder taumatúrgico de Jesús[480]; *leyendas,* que narran episodios de la vida de Jesús con un fin etiológico (última cena, pasión, resurrección), o de edificación y entretenimiento[481]; los *mitos,* que nacieron bajo el influjo de la cristología paulina, como, por ejemplo, la narración del bautismo, implicando la adopción de hijos de Dios; la narración de la tentación en el desierto y la de la transfiguración, que miran a hacer de Jesús el Hijo de Dios encarnado.

Las conclusiones a las que llega R. Bultmann son bastante radicales. Los *dichos* atribuidos a Jesús son, por la forma y el estilo, palestinenses, como se puede demostrar por la comparación con la literatura rabínica. Sin embargo, la mayor parte de ellos provienen de la comunidad cristiana, que ha puesto en boca de Cristo las mejores sentencias que entonces circulaban en los ambientes palestinenses y que mejor se adaptaban a las necesidades de las comunidades primitivas. De Jesús tal vez provengan algunos dichos proféticos y apocalípticos, las antítesis sobre la Ley, algunas de las parábolas. Todo el resto procede de una construcción ideal-religiosa de la comunidad, aunque conservando una reminiscencia histórica general y objetiva. Las *narraciones* de milagros han sido compuestas bajo el influjo helenístico. Se ha aplicado a Jesús el clisé helenístico-popular de los «dioses curanderos» y del «hombre divino». Hasta las mismas narraciones históricas están profundamente impregnadas de leyenda. De la descripción de la pasión conserva solamente el núcleo central, es decir, la condena a muerte, la crucifixión y la muerte.

Las conclusiones de Dibelius son más moderadas. Reconoce que la crítica no tiene el derecho de decir la última palabra en cuanto a la historicidad y al contenido de los Evangelios. Los paradigmas usados por Cristo en la predicación tienen valor histórico. Las leyendas conservan un núcleo histórico; e incluso en los cuentos se da a veces, según él, algo histórico, porque no sería posible explicar el nacimiento tan rápido de narraciones acerca del poder taumatúrgico de Cristo si éste no hubiera gozado fama de haber ejecutado acciones prodigiosas de un tal género.

Todavía son más moderadas y positivas las conclusiones a que ha llegado P. Albertz. No divide el material evangélico, como Bultmann y Dibelius, en pequeñas unidades con el fin de explicarlo y atribuirlo, siguiendo los principios de la crítica racionalista, a la comunidad creadora y al sincretismo ambien-

[480] Por ejemplo, las narraciones de Mc 4,35-41; 5,1-20; 6,35-44.
[481] Cf. Lc 2,41-50; 5,1-11; 7,36-50.

tal. Albertz lo estudia más bien a la luz del Antiguo Testamento, del cual el Nuevo Testamento es como la prolongación y el pleno cumplimiento. El verdadero *Sitz im Leben* sería el Espíritu Santo, que ha dirigido la composición de todos los libros santos, que ha hablado por medio de Jesús, ha animado la Iglesia primitiva, ha hecho surgir la tradición oral y después escrita que ha quedado estampada en los libros del Nuevo Testamento. El nacimiento de los Evangelios habría seguido el camino siguiente: *mensaje oral* de Jesús (dichos que hablan del perfeccionamiento de la Ley, los *lógia* proféticos y sapienciales); *testimonio oral* de la Iglesia primitiva acerca de Jesús (sermones, narraciones, oraciones, narraciones de la infancia, de los milagros obrados por Jesús y de los obrados por Dios en favor de Jesús, relatos de la pasión y resurrección de Cristo); *primeras colecciones de dichos* (sermón de la Montaña, etc.) y de *hechos* (catequesis de Pedro escrita por Marcos, etc.); *aparición de los cuatro Evangelios canónicos* en este orden: Marcos (hacia el año 60), Lucas (hacia el 70), Mateo (hacia el 70), Juan (hacia el 95). El evangelio de San Juan no sería obra de San Juan Apóstol, sino de un discípulo del mismo nombre [482].

La interpretación de los Evangelios en la *Formgeschichtliche Methode* es, pues, rígidamente racionalista, especialmente siguiendo las explicaciones de Bultmann y Dibelius. La teoría tiene indudablemente cosas muy buenas, aunque en parte son oscurecidas por los muchos puntos flacos y erróneos que en ella se encuentran. Es inaceptable el principio de la comunidad anónima creadora. Es falso el considerar a la comunidad cristiana primitiva totalmente ayuna de preocupaciones históricas y muy abiertas al sincretismo helenístico. Muchas de las conclusiones críticas deducidas de la naturaleza de la forma literaria y del contenido son erróneas e injustificadas.

Por otra parte, la *Formgeschichtliche Methode* tiene en su favor muchas cosas buenas. En primer lugar, el haber dado gran realce al primado de la tradición y de la transmisión oral. Los Evangelios, antes de haber sido fijados por escrito, formaron parte de la predicación y de la vida de la comunidad. En segundo lugar, la historia de las formas ha logrado penetrar más profundamente en el estudio científico de las formas y géneros

[482] Cf. P. Rossano, *Il Metodo della Storia delle Forme*, en *Introduzione alla Bibbia* de L. Moraldi-S. Lyonnet, IV (Marietti, Turín 1960) p.66-69; P. Albertz, *Botschaft des N. T.* I: *Die Entstehung der Boschaft* (Zürich 1947-1952); II: *Die Entfaltung der Botschaft* (Zürich 1954). También pertenecen a la tendencia moderada de Albertz los críticos ingleses V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (Londres 1933); Id., *The Gospel According to St. Mark* (Londres 1955) p.90-113, y O. P. Taylor, *The Groundwork of the Gospels* (Oxford 1946). Cf. P. Benoit, en RB 56 (1949) 147ss; 61 (1954) 617ss; 63 (1956) 294ss; Id., *Reflexions sur la «Formgeschichtliche Methode»*: RB 53 (1946) 481-512.

literarios en los que fue fijada la tradición oral. Esto ha dado nueva vida a la crítica, llevándola a estudiar el Evangelio en el seno mismo de la comunidad primitiva, como voz viviente de la Iglesia. De ahí que el método, empleado con prudencia y buen juicio, pueda producir magníficos resultados [483].

Para terminar toda esta serie de teorías que se van destruyendo unas a otras, diremos que hoy la tendencia predominante en el campo de la crítica es la del *Formgeschichtliche Methode*. Pero todavía tienen sus partidarios las tendencias escatológicas, la histórico-comparativa y la mitológica [484].

e) *Los escritos paulinos, las epístolas católicas y el Apocalipsis.*—A propósito de los escritos de San Pablo y de los demás apóstoles, se plantean más o menos los mismos problemas que hemos visto plantearse acerca de los Evangelios. Para los racionalistas, que, por sistema, niegan lo sobrenatural, los escritos de San Pablo resultan tan imposibles de explicar como los Evangelios.

Los principales ataques contra los escritos paulinos comenzaron a fines del siglo XIX. El primer ataque a fondo provino de la escuela de Tubinga, según la cual, entre el Pablo de los Hechos de los Apóstoles y el Pablo del epistolario paulino existirían divergencias irreconciliables, por ser ambas fuentes elaboraciones tendenciosas de los partidos petrino y paulino. La mayor parte de las epístolas de San Pablo no serían auténticas.

El fundador de la escuela de Tubinga, F. Ch. Baur, en un principio negó la autenticidad paulina de las cartas pastorales, atribuyéndolas al siglo II. Más tarde negó también la autenticidad de las demás cartas, exceptuando solamente cuatro: la de los Gálatas, Romanos, 1 y 2 Corintios, porque en ellas San Pablo luchaba contra la corriente judío-cristiana. El dogma principal de la escuela de Tubinga era la rivalidad entre el petrinismo y el paulinismo.

Aún fue más radical B. Bauer, el cual negó la autenticidad de todas las epístolas de San Pablo e incluso llegó a negar la existencia de éste. Otro tanto hizo la escuela holandesa, con Pierson, Loman, Van Manen, Völter. Para éstos, como para

[483] En el campo católico ha habido algunos autores que se han servido del método de la «historia de las formas» con magníficos frutos. Tales han sido, entre otros, P. Benoit, E. Schick, L. Cerfaux, K. H. Schelkle, A. Descamps, J. Dupont. Cf. S. LYONNET, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*: Bi 35 (1954) 480.

[484] Cf. J. SALGUERO, *Posiciones actuales de los exegetas católicos*: CultBibl 16 (1959) 359-360; G. RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo* (Barcelona 1944) p.226s n.217; C. LO GIUDICE, *Il Vangelo* (Roma 1953) p.73-78.93; E. FLORIT, *La storia delle forme nei vangeli*: Bi 14 (1933) 212-248; X. LÉON-DUFOUR, *Exégèse du N. T.: Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles Synoptiques*: RSR 46 (1958) 237-269.

Bauer, el paulinismo habría nacido en el siglo II, con el fin de espiritualizar el cristianismo primitivo.

La reacción contra la escuela de Tubinga y contra B. Bauer fue enérgica, de modo que pronto comenzó a perder terreno. Pero los opositores se fueron al otro extremo. Se consideró a San Pablo como el verdadero fundador del cristianismo. Sin embargo, esta corriente extremista fue poco a poco desinflándose hasta volver más o menos a las posiciones anteriores a la escuela de Tubinga. Por este tiempo apareció la escuela de la historia de las religiones comparadas, que comenzó a interpretar los profundos conceptos teológicos de San Pablo como derivaciones de elementos análogos de los misterios de las religiones paganas [485].

Desde comienzos de siglo se han ido publicando bastantes obras sobre San Pablo y sus epístolas, provenientes del campo de la crítica independiente. Pero ya desde poco antes de la primera guerra mundial, la crítica liberal ha tomado un giro nuevo. Ha ido prevaleciendo más y más una tendencia más moderada y más ponderada. Hoy día todos admiten la autenticidad de las epístolas a los Gálatas, Romanos, 1 y 2 Corintios, 1 Tesalonicenses, Filipenses, Filemón. Algunos pocos, en cambio, dudan de la autenticidad de la 2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios. Son algo más numerosos los que niegan la autenticidad de las tres cartas pastorales: 1 y 2 Timoteo, Tito y Hebreos [486]. No obstante, podemos afirmar que cada día crece el número de los que admiten la autenticidad de la 2 Tesalonicenses, de la epístola a los Efesios y de ciertas partes de las pastorales. Signo de este cambio de actitud es la reciente edición del comentario del *Handbuch* de Lietzmann (Dibelius-Conzelmann), que ya no afirma tan categóricamente como antes la no autenticidad de las cartas pastorales [487].

Respecto de la epístola de Santiago, hay ciertamente bastantes autores que niegan la autenticidad; pero son muy numerosos los críticos, incluso entre los mismos protestantes, que sostienen con energía que Santiago, el hermano del Señor, es el verdadero autor de la carta [488].

La primera epístola de San Pedro es atribuida por la mayoría al apóstol, aunque hoy existan bastantes críticos que atribuyan a Silvano la redacción de la carta [489]. No podemos decir lo mismo de la 2.ª epístola de San Pedro. Respecto de ésta son

485 Cf. J. SALGUERO, a.c., p.362-363; C. LO GIUDICE, o.c., p.87.
486 Cf. G. RICCIOTTI, *Paolo Apostolo* (Roma 1946) p.123-133.
487 Cf. L. CERFAUX, *Les Épîtres Pastorales*, en *Introduction à la Bible*, de A. ROBERT-A. FEUILLET, II (Tournai 1959) p.528-529.
488 Cf. J. CANTINAT, *Les Épîtres Catholiques*: ibid., p.566-571.
489 Cf. J. CANTINAT, ibid., p.582-587.

bastantes los autores modernos que la atribuyen a un cristiano de cultura helenística, discípulo del apóstol, que se preocupa de reproducir en lo esencial la enseñanza recibida del maestro [490].

En cuanto a la carta de San Judas, todos los católicos admiten que es de San Judas, el pariente del Señor. Bastantes de entre ellos distinguen este San Judas del apóstol del mismo nombre. Los críticos independientes generalmente consideran el nombre de Judas como ficticio. Encubriría un autor algo posterior [491].

La epístola 1 de San Juan es considerada por casi todos los autores modernos [492] como obra de San Juan. En cuanto a la 2 y 3 de San Juan, hay buenas razones para atribuirlas también al apóstol, como reconocen autores de gran nota [493].

El Apocalipsis presenta grandes afinidades con el cuarto evangelio. Pero, por otra parte, las divergencias son todavía más chocantes que las semejanzas. Esto hace que los autores estén divididos—incluso entre los católicos—entre los que defienden su autenticidad joánica y los que atribuyen su redacción a un discípulo del apóstol. El problema ha sido bastante discutido últimamente entre los críticos [494].

De lo dicho se puede deducir que en casi todos los terrenos de la exegesis se advierte una poderosa tendencia—que poco a poco se va imponiendo—hacia las posiciones tradicionales defendidas por la Iglesia católica. Existen todavía dificultades sobre algunos libros, como, por ejemplo, sobre alguna de las epístolas católicas; pero no dudamos que también esas dificultades se irán aclarando y que los que un día atacaron rabiosamente a la Iglesia, no tendrán más remedio, ante la evidencia, que aceptar lo que en un tiempo despreciaron y consideraron como erróneo.

Hoy es consolador ver a los exegetas católicos de todos los países defender triunfalmente la veracidad y divinidad de la Sagrada Escritura con las mismas armas de sus enemigos, logrando muchas veces reducirlos al silencio e incluso atraerlos hacia las posiciones tradicionales de la Iglesia [495].

11. **Realizaciones concretas de la exegesis católica.**—El gran movimiento bíblico-católico contemporáneo procede,

[490] Cf. J. CANTINAT, ibid., p.595-599. [491] Cf. J. CANTINAT, ibid., p.604-605.

[492] Ha habido algunos autores, como J. Reville, J. Wellhausen, C. H. Dodd, que han dudado de su autenticidad joánica.

[493] Cf. J. CANTINAT, ibid., p.707-708.

[494] Cf. M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, II p.739-742.

[495] De esto se complace Pío XII en la *Divino afflante Spiritu* (EB n.562). Cf. J. SALGUERO, a.c., p.363-364.

en gran parte, de un vivo deseo que sienten los verdaderos cristianos de conocer mejor y de un modo más profundo y personal el aspecto sobrenatural de la revelación divina. Los católicos sienten hoy—quizá por reacción contra el materialismo, que todo lo va invadiendo—un ansia cada día más intensa de conocer mejor las fuentes de nuestra fe. Esto explica, en gran parte, el enorme progreso realizado en los últimos setenta y cinco años por la ciencia bíblica católica.

1) Al aparecer la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de León XIII existían poquísimos comentarios católicos sobre la Biblia. Prescindiendo de los antiguos—de los que ya hemos hablado antes—, sólo existía *La Sainte Bible* de L. Cl. Fillion (en 8 vols. 1886), y había comenzado a publicarse, en 1890, el *Cursus Scripturae Sacrae* de los jesuitas, iniciado por R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer, y continuado después por otros escrituristas de la ínclita Compañía de Jesús. Pero pronto comenzaron a aparecer muchos otros comentarios, respondiendo así al llamamiento que León XIII había dirigido a los sabios católicos en su encíclica. En lengua alemana se comenzó a publicar en 1901, terminándose en 1911, el *Kurzgefastes wissenschaftliches Kommentar zum A. T.* (Viena). El P. M. J. Lagrange inició en 1903 la colección de *Études Bibliques*, dirigida por la Escuela Bíblica dominicana de Jerusalén, que en la actualidad comprende ya un imponente número de volúmenes, todos ellos de gran valor científico [496]. A partir de 1912 se ha venido publicando el *Exegetisches Handbuch zum A. T.*, de Münster, bajo la dirección de J. Nikel-A.Schulz. El P. M. Sales comenzó un comentario en lengua italiana, *La Sacra Bibbia commentata*, en 1911, continuado después por el P. Girotti y al presente por los dominicos italianos del Piamonte. En 1918 se inició la publicación de *Die Heilige Schrift des N. T.* (Bonn 1918-1935), bajo los cuidados de F. Tillmann; y en 1923 la *Die Heilige Schrift des A. T.* (Bonn 1923ss), dirigida por F. Feldmann y H. Herkenne.

En Francia también han aparecido: la colección *Verbum Salutis, Commentaire du N. T.* (París 1924ss), en el que han colaborado A. Durand, J. Huby, D. Buzy y otros; y *La Sainte Bible* (París 1935-1954) de L. Pirot y A. Clamer. En 1946 fue iniciada la colección *Lectio Divina* por los dominicos de las «Éditions du Cerf», que cuenta ya buen número de volúmenes.

En Italia, además del comentario iniciado por M. Sales,

[496] Hasta el año 1967 iban publicados unos sesenta gruesos volúmenes, que constituyen una imponente colección de tipo profundamente científico que hoy día ningún católico puede desconocer.

han ido apareciendo casi todos los volúmenes sobre el Antiguo Testamento y alguno sobre el Nuevo del excelente comentario dirigido por Mons. S. Garofalo. Y el Instituto Bíblico ha llevado a feliz término la traducción de toda la Biblia en italiano, con abundantes notas.

En 1936 se iniciaba en España, con la aparición de *Problemas de topografía palestinense* (Barcelona), del P. Andrés Fernández, una serie de publicaciones en lengua española que, bajo el título general de *Colectánea Bíblica*, comprendería un comentario a todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento y, además, diversas monografías referentes a temas de la Sagrada Escritura. El mismo P. A. Fernández publicó un grueso *Comentario a losli bros de Esdras-Nehemías* (C. S. I. C., Madrid 1950) que originariamente había sido preparado para la *Colectánea Bíblica*. A partir de 1928 han ido apareciendo numerosos volúmenes de *La Biblia de Montserrat*, en catalán. Entre 1956 y 1958, la Editorial Herder de Barcelona ha publicado el *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, en cuatro volúmenes, traducción española de *A Catholic Commentary on the Holy Scripture*. En 1960 se iniciaba la publicación de la *Biblia Comentada*, en siete volúmenes, el último de los cuales ha aparecido en 1965, llevada a cabo por profesores de la Universidad Pontificia y de la Facultad Teológica Dominicana de San Esteban de Salamanca. Dicho comentario es publicado por la «Biblioteca de Autores Cristianos». En esta misma editorial comenzó a aparecer, al año siguiente, otro comentario ejecutado por varios Padres de la Compañía de Jesús. Hasta ahora han sido editados los tres volúmenes correspondientes al Nuevo Testamento. Lleva por título: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*. José M. González Ruiz inició la colección *Christus Hodie. Comentario al Nuevo Testamento*, con la publicación en 1956 de las *Cartas de la Cautividad* (Roma-Madrid). En 1964 ha salido el segundo volumen sobre la *Carta a los Gálatas*. Actualmente, la «Casa de la Biblia» de Madrid tiene en proyecto la publicación de una colección «Libros de Texto». Hasta la fecha se han publicado la *Introducción General a la Sagrada Escritura* (Madrid 1964) y el comentario a los *Libros Históricos* (I) y a los *Libros Proféticos* (II) del Antiguo Testamento.

En América también se trabaja intensamente, y ya han aparecido numerosas obras de comentarios a diversos libros de la Biblia, como, por ejemplo, los comentarios completos del P. Ch. J. Callan al Nuevo Testamento y a ciertas partes del Antiguo Testamento. En Inglaterra se comenzó a publicar

en 1913 la *The Westminster Version of the S. Scripture,* con abundantes notas; y en 1953 salió a luz *A Catholic Commentary on the Holy Scripture.* En alemán se han publicado también la *Herders Bibelkommentar: Die heilige Schrift für das Leben erklärt,* bajo la dirección de E. Kalt-W. Lauck (Friburgo 1935ss); la *Regensburger Neues Testament* (Regensburg 1938ss), por obra de A. Wikenhauser-O. Kuss, y la *Die Echter-Bibel* (Würzburgo 1947), llevada a cabo por F. Nötscher y otros exegetas católicos.

2) Además de los comentarios propiamente dichos, existen otras colecciones de *estudios monográficos,* como la *Biblische Studien* publicada por Herder en Friburgo de Brisgovia desde el año 1895; la de *Études Bibliques* de la Escuela Bíblica dominicana de Jerusalén, iniciada en 1902 con la publicación de *Le livre des Juges* del P. M. J. Lagrange. En ella no solamente se publican comentarios bíblicos, sino también obras científicas referentes a temas palestinenses y orientales, como, por ejemplo, la de P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (1907) y la del P. H. Vincent *Canaan d'après l'exploration récente* (1907). La colección *Biblische Zeitfragen* fue fundada en 1908 y dirigida por J. Nikel e I. Rohr. Es menos técnica que la *Biblische Studien,* por ir dirigida a un público más amplio. Otras dos colecciones: la *Alttestamentliche* y la *Neutestamentliche Abhandlungen,* dirigidas por J. Nikel y por M. Meinertz, respectivamente, habrían de prestar grandes servicios a la exegesis católica. Se vienen publicando desde 1910 en la Editorial Aschendorff, de Münster. También merecen especial mención los numerosos *Scripta Pontificii Instituti Biblici* de Roma y las colecciones *Orientalia* y *Analecta Orientalia* del mismo Instituto Bíblico, que comenzaron a publicarse en 1920 y en 1934, respectivamente. En 1947 fue fundada en Lovaina por J. Coppens la *Analecta Lovaniensia biblica et orientalia.*

3) Manifiestan también el interés que existe por los estudios bíblicos en la actualidad las numerosas *revistas bíblicas* católicas que se publican. La *Revue Biblique,* de la Escuela Bíblica dominicana de Jerusalén, aparece sin interrupción desde 1892. En Alemania, los católicos publican la *Biblische Zeitschrift* desde 1903. El Pontificio Instituto Bíblico de Roma edita, desde 1920, la revista *Biblica,* con un amplio elenco bibliográfico, y desde 1921 publica también *Verbum Domini,* en lengua latina, dirigida principalmente a los sacerdotes y religiosos. En Italia, además de estas revistas publicadas por el Instituto Bíblico, aparecen también *La Scuola Cattolica,*

desde 1873, en la que se encuentran numerosos trabajos bíblicos; la *Rivista Biblica Italiana* (Roma-Florencia, desde 1953) y *Bibbia e Oriente* (Milán 1959ss).

En España se publicó desde 1926 hasta 1929 la *Revista Española de Estudios Bíblicos,* y desde 1929 a 1936, *Estudios Bíblicos,* cuya publicación fue interrumpida por la guerra civil española. En 1941 volvió a aparecer, siendo publicada desde entonces por la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. También el Instituto «Arias Montano» de Estudios Hebraicos, perteneciente al mismo Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edita desde 1941 la revista *Sefarad.* A su vez, la «Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España» (AFEBE) publica desde 1944 *Cultura Bíblica,* que se dirige al gran público (Segovia 1944ss).

En Estados Unidos, la «Catholic Biblical Association» edita desde 1939 *The Catholic Biblical Quarterly* (St. Meinrad). El órgano de la Asociación bíblica de los católicos ingleses es *Scripture* (Ware 1946ss). En Polonia aparece desde 1937 la *Inzeglad Biblyny.* En Argentina se publica desde 1939 la *Revista Bíblica* (Jujuy).

4) Es muy conocido de todos los escrituristas católicos el gran *Dictionnaire de la Bible,* de F. M. VIGOUROUX (1891-1912), con el magnífico *Supplement* comenzado por L. PIROT en 1927 y continuado después por A. ROBERT y H. CAZELLES. En Holanda ha sido editado el *Bijbelsch Woordenboek,* de B. ALFRINK-A. VAN DEN BORN (Roermond 1941), que en 1951 fue traducido al alemán por H. HAAG, *Bibel-Lexikon* (Zürich-Colonia 1951). También ha sido traducido al español (Herder, Barcelona), al francés y al italiano (Turín 1960). En 1955 apareció el *Dizionario Biblico* (Studium, Roma), dirigido por F. SPADAFORA, que ya tiene tres ediciones. Ha sido muy bien recibido por los estudiosos católicos el *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Éditions du Cerf, París 1962) publicado por X. LÉON-DUFOUR y otros colaboradores. A esto habría que añadir las *teologías bíblicas* católicas que han ido apareciendo en estos últimos tiempos: *Theologie des Alten Testaments,* de P. HEINISCH (Bonn 1940); *Theologie des Neuen Testaments,* de MAX MEINERTZ, 2 vols. (Bonn 1950); *Théologie du Nouveau Testament,* de J. BONSIRVEN (París 1950); *Théologie de l'Ancien Testament,* de P. VAN IMSCHOOT, 2 vols. (París-Tournai 1954 y 1956). Son muy conocidas y apreciadas las síntesis de la teología de San Pablo de F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul* (París), que en 1934 ya alcanzaba la 23.ª edición, y las de

Mons. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul* (París 1942) y *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París 1951). El P. S. Lyonnet ha publicado ya los dos primeros volúmenes de una *Theologia biblica Novi Testamenti* (Roma). Vol.1.º: *De notione peccati* (1957); vol. 2.º: *De vocabulario redemptionis* (1960).

5) Los católicos también han trabajado y trabajan en el campo de la *crítica textual*. Si aún no poseemos la edición crítica, hecha por católicos, del texto hebreo del Antiguo Testamento, se han publicado, en cambio, numerosas ediciones críticas del Nuevo Testamento. En 1920 aparece la edición manual de Vogels; en 1926 el P. M. J. Lagrange publica, en colaboración con el P. Lavergne, una *Synopse évangelique grecque* (Barcelona); en 1933 se edita el *Novum Testamentum graece et latine* (Roma), de A. Merk, que ha conocido ya muchas ediciones; en 1943 el P. J. M. Bover publicó su *Novum Testamentum graece et latine* (Madrid).

Por lo que se refiere a la *Vulgata*, ya se han publicado diversos volúmenes de la edición crítica que están llevando a cabo los padres benedictinos de la abadía de San Jerónimo de Roma.

6) Los sabios católicos han desarrollado una inmensa labor en el campo de la *geografía, arqueología* y *etnografía* bíblicas, sobre todo en estos últimos años. En el dominio de la geografía y arqueología bíblicas va a la cabeza la Escuela Bíblica dominicana de Jerusalén, con los nombres de Abel, Vincent, De Vaux. El P. Abel ha publicado diversas obras sobre arqueología palestinense: *Une croisière autour de la Mer Morte* (1911); *Itinéraire aux Lieux Saints du P. Ivès de Lille* (1932-1933); *Géographie de la Palestine* 2 vols. (París 1933 y 1938); *A travers les listes hiéroglyphiques des villes palestiniennes* (1934). El P. Vincent ha escrito también numerosos libros de arqueología bíblica. De él ha dicho W. F. Albright: «El P. Vincent es conocido por los especialistas como la primera autoridad sobre la arqueología y topografía de Jerusalén» [497]. Las obras que ha publicado son las siguientes: *Canaan d'après l'exploration récente* (1907), *Jérusalem antique, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire* (I, 1912; II, 1956); *Emmaus* (1932). Y en colaboración con el P. Abel: *Jérusalem nouvelle. Recherches de topographie...* (1914-1926); *Bethléem, le Sanctuaire de la Nativité* (1914); *Hebron, le Haram el-Kalil* (1923), y con el P. A. M. Steve: *Jérusalem de l'Ancien Testament* II-III (París 1956).

497 W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (Penguin Books, 1949) 34.

El P. R. de Vaux se ha hecho famoso con los descubrimientos llevados a cabo en Qumrân y en otros lugares cercanos al mar Muerto. El trabajo realizado por él y sus colaboradores a partir del año 1948 hasta hoy es inmenso. Se han publicado ya tres volúmenes de la gran colección *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan* (I, 1955; II, 1961; III, 1962; Oxford), juntamente con otros dos volúmenes de planchas. En ellos intervienen los especialistas católicos J. T. Milik, R. de Vaux, P. Benoit, D. Barthélemy y M. Baillet. La literatura tanto católica como de otras confesiones acerca de Qumrân es inmensa. Y demuestra la gran importancia que se ha atribuido a estos descubrimientos, que nos han presentado un aspecto desconocido del judaísmo del tiempo de Cristo.

En el campo de la etnografía oriental merece un puesto destacado el P. Jaussen, que ha publicado varias obras sobre esta materia: *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (1908), *Coutumes des Fugara* (1920), *Coutumes palestiniennes*. I: *Naplouse et son district* (1927). El P. Savignac, en colaboración con el P. Jaussen, ha publicado: *Mission Archéologique en Arabie* (I, 1909; II, 1914; III, 1922).

Del P. Andrés Fernández ya hemos dicho más arriba que publicó también un volumen sobre *Problemas de topografía palestinense* (Barcelona 1936).

Se han practicado *excavaciones arqueológicas* en diversos lugares del Oriente, llevadas a cabo por católicos alemanes, por los padres franciscanos de Tierra Santa, por el Pontificio Instituto Bíblico y por la École Biblique et Archéologique Française de los padres dominicos de Jerusalén. Esta, además de las excavaciones llevadas a cabo en Qumrân en estos últimos años, está también excavando en Tell el-Farah, cerca de Siquem, y actualmente en el Ophel de Jerusalén.

7) En el dominio de la *filología oriental* también tiene la Iglesia sus campeones. El P. V. Scheil se hizo famoso por haber sido el primero en descifrar el *Código de Hammurabi*. Se han hecho también célebres en asiriología los PP. Deimel, Dhorme y Witzel, cuyas numerosas publicaciones sobre la materia son de gran ayuda para los jóvenes asiriólogos[498].

8) Otra manifestación del potente progreso bíblico católico lo constituyen las numerosas *versiones de la Biblia* en lengua vulgar de las que ya hemos hablado. Tanto en Francia, España, Italia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, como en otras naciones de Europa y América del Sur, diferentes

[498] En la actualidad existen numerosos asiriólogos entre los católicos. Uno de los más conocidos es G. Ryckmans, profesor de la Universidad de Lovaina, que ha publicado una *Grammaire Accadienne* (Lovaina 1938), muy apreciada por los asiriólogos.

versiones de la Biblia se suceden a ritmo acelerado. No tenemos más que fijarnos en España. En 1944 apareció la primera versión íntegra de la Sagrada Escritura hecha de los textos originales: la de Nácar-Colunga (23.ª ed. en 1967). Pocos años después apareció la de Bover-Cantera (6.ª ed. en 1966). En la actualidad, la editorial Herder, de Barcelona, está preparando otra versión nueva; la editorial Desclée, de Bilbao, ha publicado la traducción española de *La Bible de Jérusalem*; Ediciones Paolinas también están preparando otra versión, y lo mismo está haciendo A. F. E. B. E.

9) Finalmente, también podemos recordar, como signo del resurgimiento bíblico católico—como lo reconoce el mismo Pío XII en la *Divino afflante Spiritu*—, las numerosas *asociaciones bíblicas* que se han ido creando y las frecuentes *reuniones, congresos* y *semanas bíblicas* que han tenido lugar desde hace más de treinta años. En Italia ya existían la *Società di San Girolamo* y los *Servi dell'Eterna Sapienza* (Bolonia), que organizan conferencias bíblicas en diferentes ciudades de su territorio [499]. En Roma, el Pontificio Instituto Bíblico organiza cada dos años semanas bíblicas desde 1930. Por otra parte, la *Associazione Biblica Italiana* (A. I. B.) ha comenzado a actuar con la publicación del *Comentario a la Biblia*, que dirige Mons. S. Garofalo. En España existe desde 1923 la *Asociaciación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España* (A. F. E. B. E.). Y desde 1940 se celebra todos los años *La Semana Bíblica Española*, que organiza la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en colaboración con A. F. E. B. E. En 1951 se inició la publicación de los trabajos que se presentan en esta semana, en un volumen cada año. En Francia trabaja con ardor la *Ligue de l'Évangile*. En Estados Unidos existe la *The Catholic Biblical Association* desde 1936; y en Canadá se ha desarrollado una rama independiente de ella. En Holanda existe la *Apologestische Vereeniging Petrus Canisius*. En Alemania trabaja en favor de la difusión católica de la Sagrada Escritura la *Catholische Bibelbewegung*, de Stuttgart. Y en Inglaterra también existe una Asociación para el fomento de la lectura de la Biblia, lo mismo que en Argentina, Brasil y otros países [500].

Conclusión.—He aquí el breve elenco de la inmensa labor realizada por la Iglesia católica y por sus miembros en todos los dominios de las ciencias relacionadas con la Biblia.

499 Cf. VD 21 (1941) 110ss.

500 Cf. S. Muñoz Iglesias, *Doctrina pontificia*. I: *Documentos bíblicos* (BAC, Madrid 1955) p.119-123; J. Vosté, *Cinquante ans d'études bibliques*: RevUnivOttawa (1947) 202-209.

Hoy día parece que la paz reina en el dominio de la ciencia bíblica católica, gracias a la labor directora desarrollada por la Iglesia y a los ingentes esfuerzos de sus más fieles hijos. Si de vez en cuando todavía se oye alguna voz discordante, con todo, es muy distinto de aquel período de confusión que va desde la encíclica *Providentissimus Deus* hasta la *Spiritus Paraclitus* e incluso hasta la *Divino afflante Spiritu*. Esto no quiere decir, claro está, que no haya todavía dificultades, que todo en la Biblia sea claro. Hay aún grandes dificultades, muchos problemas sin resolver. Pero los exegetas católicos se sienten más seguros. Están mejor preparados para el estudio de los libros santos y pueden apreciar mejor la obra de los críticos [501].

En esta misma línea de avance y de prudente apertura se coloca el concilio Vaticano II, que, en la constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación manda tener en cuenta los *géneros literarios* para descubrir la intención de los hagiógrafos, y atender con diligencia al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura [502]. Y, refiriéndose a los libros del Antiguo Testamento, afirma que, aunque contengan cosas imperfectas y transitorias, ponen al descubierto, sin embargo, la verdadera pedagogía divina [503]. Respecto del Nuevo Testamento enseña que "la Iglesia sostuvo y sostiene siempre y en todas partes que los cuatro Evangelios son de origen apostólico... Y afirma constantemente su historicidad y su fiel transmisión de lo que Jesús hizo y enseñó realmente para la salvación de éllos. Los apóstoles, por su parte, transmitieron a sus oyentes lo que El había dicho y hecho, con aquella más honda comprensión de que éllos gozaban una vez instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu Santo. Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas ya transmitidas de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas en conformidad con la situación de las Iglesias, conservando, finalmente, la forma de predicación de modo que siempre nos comunicasen la verdad sincera acerca de Jesús" [504].

[501] J. Salguero, *Situación actual de los estudios bíblicos en la Iglesia católica*: CultBíbl 16 (1959) 282-287.
[502] Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación divina c.3 n.12.
[503] Ibid., c.4 n.15.
[504] Ibid. c.5 n.18-19. Cf. la instrucción sobre la historicidad de los Evangelios *Sancta Mater Ecclesia* de la Comisión Bíblica: AAS 56 (1964) 715.

INSTITUCIONES ISRAELITAS

Entendemos por «instituciones israelitas» las distintas formas u organizaciones sociales que dirigían la vida familiar, civil, religiosa y militar de Israel desde los comienzos de su historia hasta los tiempos de la Iglesia apostólica cristiana. Israel, como cualquier otro pueblo, tiene sus instituciones peculiares, en conformidad con su manera de ser, con sus creencias religiosas, con el ambiente cultural y geográfico en que se mueve. Por eso, las «instituciones israelitas» están íntimamente unidas y dependen de la historia del pueblo hebreo. Los factores de orden natural y sobrenatural han dejado una impronta indeleble en todas las manifestaciones del alma israelita. Pero, al mismo tiempo, Israel sufrió, como es natural, el influjo de otros pueblos y de otras culturas que le rodeaban o que ejercían una atracción particular sobre el pensamiento israelita.

Todo esto es de suma importancia para penetrar mejor en el conocimiento de los libros sagrados. Las diversas instituciones de Israel nos servirán para explicarnos muchas penumbras que podríamos encontrar al leer la Biblia. Esta es la razón de este tratado en una *Introducción a la Sagrada Escritura.*

BIBLIOGRAFIA

Damos solamente las obras principales que hay sobre cada uno de los argumentos tratados en esta parte de la *Introducción.*

La obra más completa y más al día sobre la materia es indudablemente la del P. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (vol.1, París 1958, 2.ª ed. 1961; vol.2, París 1960). En ella hemos bebido abundantemente para la composición del presente tratado.

A. OBRAS QUE TRATAN DE LA SOCIEDAD FAMILIAR

1. **La familia**: W. R. SMITH, *Kinship and Marriage*[2] (Londres 1903); V. APTOWITZER, *Spuren des Matriarchats im jüdischen Schriftum:* HUCA 4 (1927) 207-405; 5 (1928) 261-297; A. CAUSSE, *La crise de la solidarité de famille et de clan dans l'Ancien Israël:* RHPR 10 (1930) 24-60; P. KOSCHAKER, *Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten:* Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete 41 (1933) 1-89; C. H. GORDON, *Fratriarchy in the Old Testament:* JBL 54 (1935) 223-231; A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (Estrasburgo 1937); J. HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete:* Internationales Archiv für Ethnologie 42 (1943) 1-188; J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture* I-II (Londres 1946) p.46-60; I. MEN-

DELSOHN, *The Family in the Ancient Near East:* BA 11 (1948) 24-40; R. PATAI, *Sex and Family in the Bible and the Middle East* (Nueva York 1959).

2. **El matrimonio**: A. JAUSEN, *Le goz musarrib:* RB 19 (1910) 237-249; J. SCHEFTELOWITZ, *Die Leviratsehe:* Archiv für Religionswissenschaft 18 (1915) 250-256; J. NEUBAUER, *Beiträge zur Geschichte des bibl.-talmudischen Eheschliessunsrechts* (Leipzig 1919-1920); P. CRUVEILHIER, *Le lévirat chez les hébreux et chez les assyriens:* RB 34 (1925) 524-546; S. BIALOBLOCKI, *Materialen zum islamischen und jüdischen Eherecht* (Giessen 1928); J. MORGENSTERN, *Beena Marriage (Matriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications:* ZATW 6 (1929) 91-110; 8 (1931) 46-58; H. GRANQVIST, *Marriage Conditions in a Palestine Village* I-II (Helsingfors 1931-1935); P. KOSCHAKER, *Zum Levirat nach hethitischem Recht:* Revue Hittite et Asianique 2 (1933) 77-89; P. VAN DER MEER, *Tirhatu:* Revue d'Assyriologie 31 (1934) 121-123; J. MITTELMANN, *Der altisraelitische Levirat* (Leipzig 1934); R. DUSSAUD, *Le «mohar» israélite*, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1935) 142-151; G. R. DRIVER-J. C. MILES, *The Assyrian Laws* (Oxford 1935) p.126-271; C. H. GORDON, *The Status of Women as Reflected in the Nuzi Tablets:* Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete 43 (1936) 146-169; M. BORROWS, *The Basis of Israelite Marriage* (Nueva-Haven 1938); ID., *Levirate Marriage in Israel:* JBL 59 (1940) 23-33.445-454; ID., *The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage:* BASOR 77 (1940) 2-15; L. M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge, Mass., 1942); E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Londres 1944); A. GELIN, *Le passage de la polygamie à la monogamie*, en *Mélanges Podechard* (Lyón 1945) p.135-146; A. VAN SELMS, *The Best Man and Bride:* JNES 9 (1950) 65-75; W. KORNFELD, *L'adultère dans l'Orient antique:* RB 57 (1950) 92-109; D. R. MACE, *Hebrew Marriage* (Londres 1953); J. J. RABINOWITZ, *Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources:* HTR 46 (1953) 91-97; W. KORNFELD, *Marriage dans l'Ancien Testament:* DBS 5 (1954) 905-926; A. VAN SELMS, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (Londres 1954); R. YARON, *On Divorce in O. T. Times:* Rev.Internationale des Droits de l'Antiquité 6 (1957) 77ss; ID., *Aramaic Marriage Contracts from Elephantine:* JSSt 3 (1958) 1-39; M. TSEVAT, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and in Israel:* JSSt 3 (1958) 237-243; S. LOWY, *The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times:* JJewSt 9 (1958) 115-138; J. J. RABINOWITZ, *The «Great Sin» in Ancient Egyptian Marriage Contracts:* JNES 18 (1959) 73.280-281; R. YARON, *Aramaic Marriage Contracts: Corrigenda et Addenda:* JJSt 5 (1960) 66-70; A. ALBERTI, *Matrimonio e Divorzio nella Bibbia* (Ed. Massimo, Milán 1962); A. VACCARI, *Indissolubilità del matrimonio nella Bibbia:* CivCatt 113 (5 mayo 1962) 259-262.

3. **Situación de la mujer y de los hijos:** L. KÖHLER, *Die Adoptionsform von Rt 4,16:* ZATW 29 (1909) 312-314; M. LÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Yahve-Religion und Kult* (Leipzig 1918); G. BEER, *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum* (Tubinga 1919); J. DÖLLER, *Der Weib im Alten Testament* (Münster en W. 1920); M. DAVID, *Die Adoption im altbabylonischen Recht* (Leipzig 1927); P. CRUVEILHIER, *Le droit de la femme dans la Génèse et dans le recueil de lois assyriennes;* RB 36 (1927) 350-376; M. NOTH, *Die israelitischen Personenamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart 1928); E. M. MACDONALD, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes* (Toronto 1931); S. FEIGIN, *Some Cases of Adoption in Israel:* JBL 50 (1931) 186-200; L. DÜRR, *Das Erziehungswesen im Alten Testament und im Antiken Orient:* Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 36,2 (Leipzig 1932); A. MARGOLIUS, *Mutter und*

Kind im altbiblischen Schriftum (Berlín 1936); E. M. CASSIN, *L'adoption à Nuzi* (París 1938); H. GRANQVIST, *Birth and Childhood among the Arabs* (Helsingfors 1947); ID., *Child Problems among the Arabs* (Helsingfors 1950); F. SIERKSMA, *Quelques remarques sur la circoncision en Israel:* Oudtestamentische Studiën 9 (1951) 136-169; W. H. ROSSELL, *New Testament Adoption Graeco-Roman or Semitic?:* JBL 71 (1952) 233-234; J. LEIPOLDT, *Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig 1954) p.69-114; J. HEMPEL, *Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung:* en *Von Ugarit nach Qumram* (Festschrift Eissfeldt, Berlín 1958) p.63-81; S. KARDIMON, *Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs:* JSSt 3 (1958) 123-126; I. MENDELSOHN, *On the Preferential Status of the Eldest Son:* BASOR 156 (1959) 38-40.

4. **La muerte y la herencia:** H. J. ELHORST, *Die israelitischen Trauerriten* (Giessen 1914); G. QUELL, *Die Auffassung des Todes im Israel* (Leipzig 1925); M. TSCHERNOWITZ, *The Inheritance of Illegitimate Children according to Jewish Law:* en *Jewish Studies in Memory of Isaac Abrahams* (Nueva York 1927) p.402-415; P. HEINISCH, *Die Trauergebrauche bei den Israeliten* (Münster en W. 1931); ID., *Die Totenklage im Alten Testament* (Münster en W. 1931); B. ALFRINK, *L'expression «shakab 'im abotaw»:* Oudtestamentische Studiën 2 (1943) 106-118; ID., *L'expression «neesap él-'ammaw»;* ibíd., 5 (1948) 118-131; W. F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine:* en *Volume du Congrès, Strasbourg* 1956 (Suppl a VT 4, 1957) p.242-258.

B) OBRAS QUE ESTUDIAN LAS «INSTITUCIONES CIVILES»

1. **La organización tribal:** K. BUDDE, *Das nomadische Ideal im Alten Testament:* Preussische Jahrbücher (1896); ID., *Die Religion des Volkes Israel* (Giessen 1899); B. LUTHER, *Die israelitischen Stämme:* ZATW 21 (1901) 1-76; E. MERZ, *Die Blutrache bei den Israeliten* (Leipzig 1916); A. CAUSSE, *Les «pauvres d'Israel»* (Estrasburgo 1922) c.5; J.W. FLIGHT, *The Nomadic Idea and Ideal in the Old Testament:* JBL 42 (1923) 158-226; H. LAMMENS, *Le caractère religieux du tar ou vendetta chez les Arabes préislamiques,* en Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 26 (El Cairo 1926) 83-127; L. GAUTIER, *A propos des Rékabites,* en *Études sur la religion d'Israel* (Lausana 1927) p.104-129; M. LÖHR, *Das Asylwesen im Alten Testament* (Halle 1930); N. M. NIKOLSKY, *Das Asylrecht in Israel:* ZATW 48 (1930) 146-175; M. NOTH, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930); A. CAUSSE, *Du groupe ethnique à la communauté religiesue* (Estrasburgo 1937) c.1; C. U. WOLF, *Terminology of Israel's Tribal Organization:* JBL 65 (1946) 45-49; S. NYSTRÖM, *Beduinentum und Jahwismus* (Lund 1946); R. MONTAGNE, *La civilisation du désert* (París 1947); J. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957); R. DE VAUX, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB 56 (1949) 5-19; F. GABRIELI y otros, *L'antica società beduina* (Roma 1959); H. CHARLES, *Nomadisme:* DBS 6 (1959) 541-550.

2. **Clases sociales del pueblo israelita:** A BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Leipzig 1896) p.27-50; F. BUHL, *La société israélite d'après l'A.T.* (París 1904); M. SULZBERGER, *Am ha-aretz, the Ancient Hebrew Parliament* (Filadelfia 1909); ID., *The Polity of the Ancient Hebrews:* JQR 3 (1912-1913) 1-81; N. SLOUSCH, *Representative Gouvernment among the Hebrews and Phoenicians:* JQR 4 (1913-1914) 303-310; E. GILLISCHEWSKI, *Der Ausdruck 'am haares im Alten Testament:* ZATW 40 (1922) 137-142; M. SULZBERGER, *Status of Labor in Ancient Israel:* JQR 13 (1922-1923) 397-459; M. WEBER, *Das Antike Judentum*[2] (Tubinga 1923) p.38-42; M. LURJE, *Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen*

Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche (Giessen 1927); S. DAICHES, *The Meaning of am ha-aretz in the O.T.:* JTS 30 (1929) 245-249; S. ZEITLIN, *The Am Haarez:* JQR 23 (1932-1933) 45-61; P. HEINISCH, *Das Sklavenrecht in Israel und Alten Orient:* Studia Catholica 11 (1934-1935) 201-218; K. FUCHS, *Die alttestamentliche Arbeitergesetzgebung im Vergleich zu Ch, zum altassyrischen und hettitischen Recht* (Diss. Heidelberg 1935); W. LAUTERBACH, *Der Arbeiter in Recht und Rechtspraxis des Alten Testament und des Alten Orients* (Diss. Heidelberg 1935); I. MENDELSOHN, *The Conditional Sale into Slavery of Free-Born Daughters in Nuzi and in the Law of Ex 21,7-11:* JAOS 55 (1935) 190-195; P. LEMAIRE, *Crise et effondrement de la monarchie davidique:* RB 45 (1936) 161-183; H. M. WEIL, *Gage et cautionnement dans la Bible:* Archives de l'Histoire du Droit Oriental 2 (1938) 171-240; A. KUSCHKE, *Arm und Reich im Alten Testament, mit besonderer Berücksichtung der nachexilischen Zeit:* ZATW 57 (1939) 31-57; I. MENDELSOHN, *Guilds in Babylonia and Assyria:* JPOS 60 (1940) 68-72; ID., *Guilds in Ancient Palestine:* BASOR 80 (1940) 17-21; ID., *The Canaanite Term for «Free Proletarian»:* BASOR 83 (1941) 36-39; ID., *State Slavery in Ancient Israel:* BASOR 85 (1942) 14-17; A. JEPSEN, *Die «Hebräer» und ihr Recht:* Archiv für Orientforschung 15 (1945-1951) 55-68; R. SUGRANYES DE FRANCH, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique* (Friburgo, Suiza, 1946) p.68-106; M. DAVID, *The Manumission of Slaves under Zedekiah:* Oudtestamentische Studiën 5 (1948) 63-79; I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949); J. VAN DER PLOEG, *Les pauvres d'Israel et leur piété:* Oudtestamentische Studiën 7 (1950) 236-270; ID., *Le sens de gibbor hail:* RB 50 (1941 = Vivre et Penser I) 120-125; ID., *Les chefs du peuple d'Israél et leurs noms:* RB 57 (1950) 40-61; ID., *Les «nobles israélites»:* Oudtestamentische Studiën 9 (1951) 49-64; J. JEREMIAS, *Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu:* Zeistchrift des Deutschen Palästina-Vereins 66 (1943) 24-31; A. LUCAS, *The Number of Israelites at the Exodus:* PEQ (1944) 164-168; S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews* I (Nueva York 1952) p.64.320-321; A. BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt* (El Cairo 1952); G. R. DRIVER-J. C. MILES, *The Babylonian Laws* I (Oxford 1952) p.105-108.221-230.478-490; J. GRAY, *Feudalism in Ugarit and Early Israel:* ZATW 64 (1952) 49-55; A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (París 1953); E. MARMORSTEIN, *The Origins of Agricultural Feudalism in the Holy Land:* PEQ (1953) 111-117; W. F. LEEMANS, *The Old Babylonian Merchant:* Studia et Documenta ad Iura Orientalia pertinentia 3 (Leiden 1950); R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1954) p.135-157; A. ALT, *Das Verbot des Diebstahls im Dekalog*, en *Kleine Schriften* I (Münich 1953) p.291-294.333-340; Z. W. FALK, *The Deeds of Manumission in Elephantine:* JJewSt 5 (1954) 114-117; C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne* (Assen 1955); I. MENDELSOHN, *On Slavery in Alalakh:* IEJ 5 (1955) 65-72; ID., *New Light on the hupshu:* BASOR 139 (1955) 9-11; W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel* (Stuttgart, 2.ª ed. 1956) p.88-96; M. HARAN, *The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Solomon:* Juda and Jerusalem (Jerusalén 1957) 37-45 (en hebreo, con resumen en inglés); G. E. MENDENHALL, *The Census Lists of Numbers 1 and 26:* JBL 77 (1958) 52-66; C. H. GORDON, *Abraham and the Merchants of Ura:* JNES 17 (1958) 28-31; F. WILLESEN, *The Yalid in Hebrew Society:* Studia Theologica 12 (1958) 192-210; Z. W. FALK, *Manumissio by Sale:* JSSt 3 (1958) 127-128; E. NEUFELD, *The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel:* HUCA 31 (1960) 31-53.

3. **Organización del Estado israelita**: F. CH. JEAN, *Les lettres de Hammourabi à Sin-Idinnam* (París 1913); H. GAUTHIER, *Les «Fils royaux de Koush»:* Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 39 (1920) 178-237; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien.*

II: *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (Cristianía 1922); W. F. ALBRIGHT, *The Administrative Divisions of Israel and Juda:* JPOS 5 (1925) 17-54; R. P. DOUGHERTY, *Cuneiform Parallels to Solomon's Provisioning System:* BASOR 5 (1925) 23-46; A. ALT, *Eine galiläische Ortsliste in Josua 19:* ZATW 45 (1927) 59-81; M. NOTH, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung:* Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 50 (1927) 211-244; A. ALT, *Die Staatbildung der Israeliten in Palästina* (Leipzig 1930); C. R. NORTH, *The O. T. Estimate of the Monarchy:* AJSL 48 (1931-1932) 1-19; ID., *The Religious Aspects of Hebrew Kingship:* ZATW 50 (1932) 8-38; S. H. HOOKE (editor), *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of Ancient East* (Londres 1933); A. R. JOHNSON, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus,* en S. H. HOOKE, *The Labyrinth* (Londres 1935) p.73-111; W. F. ALBRIGHT, *The Seal of Eliakim and the Latest Preexilic History of Juda:* JBL 51 (1932) 77-106; A. BERGMAN, *Two Hebrew Seals of the Ebed Class:* JBL 55 (1936) 221-226; R. DE VAUX, *Le sceau de Godolias, maître du palais:* RB 45 (1936) 96-102; K. F. MÜLLER, *Das assyrische Ritual.* I: *Texte zum assyrischen Königsritual* (Leipzig 1937); J. MORGENSTERN, *A Chapter in the History of the High Priesthood:* AJSL 55 (1938) 5-13; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II (París 1938) p.79-83.95-97; R. DE VAUX, *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon:* RB 48 (1939) 394-405; R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (París 1939); J. BEGRICH, *Sopher und Mazkir:* ZATW 58 (1940-1941) 1-29; G. VON RAD, *Erwägungen zu den Königspsalmen:* ZATW 58 (1940-1941) 216-222; I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala 1943); B. MAISLER, *Le scribe de David et le problème des grands officiers dans l'ancien royaume d'Israel* (en hebreo): Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society 13 (1946-1947) 105-114; J. R. KUPPER, *Un gouvernement provincial dans le royaume de Mari:* Revue d'Assyriologie 41 (1947) 149-183; H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948); S. MOWINCKEL, *Urmensch und «Königsideologie»:* Studia Theologica 2 (1948) 71-89; G. VON RAD, *Das judaische Kònigsritual:* TLitZ 62 (1947) 211-216; A. M. HONEYMAN, *The Evidence for Royal Names among the Hebrews:* JBL 67 (1948) 13-26; F. PUZO, *La segunda prefectura salomónica:* EstBíbl 7 (1949) 43-73; A. ALT, *Das Grossreich Davids:* TLitZ 75 (1950) 213-220; M. NOTH, *Gott, König, Volk im Alten Testament:* ZThK 47 (1950) 157-191; A. ALT, *Jesaja 8,23-9,6. Befreiungsnacht und Krönungstag,* en *Festschrift Bertholet* (Tubinga 1950) p.29-49; H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok:* ibid., p.461-472; A. ALT, *Menschen ohne Namen:* Archiv Orientálni 18 (1950) 9-24; J. R. KUPPER, *Correspondance de Kibri-Dagan, gouverneur de Tirqa:* Archives Royales de Mari 3 (París 1950); A. ALT, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda:* VT 1 (1951) 2-22; K. GALLING, *Das Königsgesetz im Deuteronomium:* TLitZ 76 (1951) 133-138; T. FISH, *Some Aspects of Kingship in the Sumerian City and Kingdom of Ur:* BJRL 34 (1951-1952) 37-43; J. RYCKMANS, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam* (Lovaina 1951); A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps 2:* RSR 39 (1951-1952) 88-98; A. CAQUOT, *La déesse Shegal:* Sem 4 (1951-1952) 55-58; A. GOETZE, *Hittite Courtiers and their Titles:* Revue Hittite et Asianique 12 (1952) 1-7; J. GRAY, *Canaanite Kingship in Theory and Practice:* VT 2 (1952) 193-220; H. J. KRAUS, *Prophetie und Politik* (Munich 1952); N. AVIGAD, *The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village:* IEJ 3 (1953) 137-152; A. ALT, *Hohe Beamten in Ugarit,* en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen... dedicata* (Copenhague 1953) p.1-11; S. YEIVIN, *Ben hammelek,* en *Encyclopedia Biblica* (en hebreo) 3 (Jerusalén 1954) p.160; G. MOLIN, *Die Stellung der Gebira im Staate*

Juda: ThZ 10 (1954) 161-175; S. MORENZ, *Aegyptische und davidische Königstitulatur:* Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 79 (1954) 73-74; J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A. T. et dans les textes mésopotamiens* (Roma 1954); I. MENDELSOHN, *Authority and Law in the Ancient Orient:* Canaan and Israel. Supplement 17 a JAOS (1954); A. ALT, *Der Stadtstaat Samaria* (Berlín 1954); G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum* (Stuttgart 1955); A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955); P. A. H. DE BOER, *«Vive le roi!»:* VT 5 (1955) 225-231; J. DE FRAINE, *Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps 2,7?:* Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie en Theologie 16 (Lovaina 1955) 349-356; E. WEIDNER, *Hof- und Harems-Erlasse assyrischen Könige:* Archiv für Orienforschung 17 (1954-1956) 257-293; F. M. CROSS-G. E. WRIGHT, *The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Juda:* JBL 75 (1956) 202-226; J. COPPENS, *La portée messianique du Ps 110:* EThL 32 (1956) 5-23; S. MOWINCKEL, *He that Cometh* (Oxford 1956); I. MENDELSOHN, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of Akkadian Documents from Ugarit:* BASOR 143 (1956) 17-22; H. CAZELLES, *La titulature du roi David*, en *Mélanges bibliques A. Robert* (París 1957) p.131-136; J. DE SAVIGNAC, *Théologie pharaonique et messianisme d'Israel:* VT 7 (1957) 82-90; J. L. MCKENZIE, *Royal Messianism:* CBQ 19 (1957) 25-52; E. VON SCHULER, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staats-Beamte:* Archiv für Orientforschung. Beihefte 10 (1957); A. VAN SELMS, *The Origin of the Title «the King's Friend»:* JNES 16 (1957) 118-123; Z. KALLAI-KLEINMANN, *The Town-Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan:* VT 7 (1958) 134-160; H. J. KATZENSTEIN, *The House of Eliakim, a Family of Royal Stewards:* Eretz-Israel 5 (1958) 108-110 (en hebreo, con resumen en inglés); C. J. GADD, *The Harran Inscription of Nabonidus:* Anatolian Studies 8 (1958) 35-92; M. TSEVAT, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel:* JSSt 3 (1958) 237-243; M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonn 1958); E. I. J. ROSENTHAL, *Some Aspects of the Hebrew Monarchy:* JJewSt 9 (1958) 1-18; G. FOHRER, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel:* ZATW 71 (1959) 1-22; G. W. AHLSTRÖM, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (Lund 1959); S. MOWINCKEL, *General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom*, en *The Sacral Kingship*. Suppl. IV a *Numen* (Leiden 1959) p.285-293; G. FOHRER, *Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel:* ZATW 71 (1959) 1-22; E. COTHENET, *Onction:* DBS 6 (1959) 701-732; M. BIC, *Das erste Buch des Psalters, eine Thronbesteigungsfestliturgie*, en *The Sacral Kingship*. Suppl IV a *Numen* (Leiden 1959) p.316-332; J. COPPENS, *Les apports du Psaume 110 à l'idéologie royale israélite:* ibid., p.333-348; J. DE FRAINE, *Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi en Israel?*, en *Sacra Pagina* I (Gembloux 1959) p.537-547; H. DONNER, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament*, en *Festschrift J. Friedrich* (Heidelberg 1959) 105-145; A. ALT, *Der Anteil des Königstum an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, en su obra *Kleine Schriften* 3 (Münich 1959) p.248-272; H. J. KATZENSTEIN, *The Royal Steward:* IEJ 10 (1960) 149-154; H. J. KRAUS, *Königtum und Kultus in Jerusalem.* Excursus 6.º de su obra *Psalmen* (Neukirche Kreis 1960) p.879-883; J. MORGENSTERN, *David and Jonathan:* JBL 78 (1959) 322-325; K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament.* Suppl. 8 a VT (Leiden 1961); R. HALLEVY, *Charismatic Kingship in Israel:* Tarbiz 30 (1961) 231-241 (en hebreo, con resumen en inglés); Z. W. FALK, *Forms of Testimony:* VT 11 (1961) 88-91.

4. **Economía israelita:** *a)* F. BUHL, *La société israélite d'après l'A.T.* (París 1904) p.185-194; A. BERTHOLET, *Kulturgeschichte Israels* (Gotinga

1919) p.181-184; J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture* III-IV[2] (Londres 1947) p.66-71; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949) p.97-99.149-150; H. Cazelles, *La dime israélite et les textes de Ras Shamra:* VT 1 (1951) 131-134; J. Nougayrol, *Le palais royal d'Ugarit. III: Textes accadiens et hourrites...* (París 1955); I. Mendelsohn, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit:* BASOR 143 (1956) 17-22; Y. Aharoni, *Hebrew Jar-Stamps from Ramat-Rahel:* Eretz-Israel 6 (1960) 56-60 (en hebreo, con resumen en inglés).

b) L. Fischer, *Die Urkunden in Jer 32,11-14 nach den Ausgrabungen und dem Talmud:* ZATW 30 (1910) 136-142; P. Koschaker, *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht* (Leipzig 1911); G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina.* II: *Der Ackerbau* (Gütersloh 1932) p.36-46; E. R. Lacheman, *Note on Ruth 4,7-8:* JBL 56 (1937) 53-56; E. M. Cassin, *La caution à Nuzi:* Revue d'Assyriologie 34 (1937) 154-168; R. Clay, *The Tenure of Land in Babylonia and Assyria* (Londres 1938); H. M. Weil, *Gage et cautionnement dans la Bible:* Archives d'Histoire du Droit Oriental 2 (1938) 171-240; Id., *Exégèse de Jérémie 23,33-40 et de Job 34,28-33:* RevHistRel 118 (1938) 201-208; E. A. Speiser, *Of Shoes and Shekels:* BASOR 77 (1940) 15-18; H. Lewy, *The Nuzian Feudal System:* Orientalia 11 (1942) 1-40.209-250. 297-349; F. R. Steele, *Nuzi Real Estate Transactions* (Nueva Haven 1943); M. David, *Deux anciens termes bibliques pour le gage:* Oudtestamentische Studiën 2 (1943) 79-86; H. Bückers, *Die biblische Lehre vom Eigentum* (Bonn 1947); E. Marmorstein, *The Origin of Agricultural Feudalism in the Holy Land:* PEQ (1953) 111-117; S. Stein, *The Laws on Interest in the Old Testament:* JTS 4 (1953) 161-170; E. Neufeld, *The Rate of Interest and the Text of Nehemiah 5,11:* JQR 44 (1953-1954) 194-204; K. R. Henry, *Land Tenure in the Old Testament:* PEQ (1954) 5-15; E. Neufeld, *The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws:* HUCA 26 (1955) 355-412; E. Slechter, *Le prêt dans l'A.T. et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi:* RHPR 35 (1955) 16-25; A. Alt, *Der Anteil des Königstums an der socialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda,* en su obra *Kleine Schriften* III (Münich 1959) p.348-372; J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.:* IEJ 10 (1960) 129-139.

5. **Administración de la justicia:** A. Jirku, *Das weltliche Recht im Alten Testament* (Gütersloh 1927); R. Press, *Ordal im Alten Israel:* ZATW 51 (1933) 121-140.227-255; N. M. Nicolsky, *Das Asylrecht in Israel:* ZATW 48 (1930) 146-175; M. Löhr, *Das Asylwesen im Alten Testament* (Halle 1930); C. H. Gordon, *Elohim in its Reputed Meaning of Rulers, Judges:* JBL 54 (1935) 139-144; G. R. Driver-J. C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford 1935) 86-106; G. Dossin, *Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari,* en *Symbolae... P. Koschaker dedicatae* (Leyde 1939) p.112 118; G. R. Driver-J. C. Miles, *Ordeal by Oath at Nuzi:* Iraq 7 (1940) 132-138; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (Halle 1940); H. Liebesny, *Evidence im Nuzi Legal Procedure:* JAOS 61 (1941) 130-142; J. Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentliche Denkform:* ZATW 60 (1944) 1-11; J. van der Ploeg, *Shapat et Mishpat:* Oudtestamentische Studiën 2 (1943) 144-155; H. Liebesny, *The Administration of Justice in Nuzi:* JAOS 63 (1943) 128-144; K. Pflüger, *The Edict of King Haremhab:* JNES 5 (1946) 260-268; R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps* (Friburgo, Suiza, 1946); G. Oestborn, *Torah in Old Testament* (Lund 1945); D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge 1947); J. van der Ploeg, *Studies in Biblical Law:* CBQ 12 (1950) 248-259. 416-427; 13 (1951) 28-43.164-171.296-307; V. Berecíbar, *La legislación mosaica y el Código de Hammurabi:* CT 42 (1930) 350-363; M. David, *The*

Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law in Exodus: Oudtestamentische Studiën 7 (1950) 149-178; M. NOTH, *Das Amt des «Richters Israels»*, en *Festschrift A. Bertholet* (Tubinga 1950) 404-417; W. F. ALBRIGHT, *The Reform of Jehoshaphat*, en *Alexander Marx Jubilee Volume* (Nueva York 1950) p.61-82; M. DAVID, *Die Bestimmungen über die Asylstädte in Josue 20:* Oudtestamentische Studiën 9 (1951) 30-48; E. SEIDL, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches. I. Juristischer Teil* 2.ª ed. (Glückstadt-Hamburgo 1951); E. NEUFELD, *The Hittite Laws* (Londres 1951); H. CAZELLES, *Loi israélite:* DBS 5 (1952-1953) 497-530; G. R. DRIVER-J. C. MILES, *The Babylonian Laws* (I: Oxford 1952; II: Oxford 1955); J. GABRIEL, *Die Todesstrafe im Licht des Alten Testaments:* Theologische Fragen der Gegenwart (Viena 1952) 69-79; L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch* (Tubinga 1953) p.143-171; B. GEMSER, *The Importance of Motive Clause in Old Testament Law*, en *Congress Volume Copenhagen.* Suppl. 1 a VT (1953) p.50-66; A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en su obra *Kleine Schriften*, I (München 1953) p.278-332; G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East:* BA 17 (1954) 26-46.49-76; H.W. HERTZBERG, *Die Kleinen Richter:* TLitZ 79 (1954) 285-290; J. VAN DER PLOEG, *Les šoterim d'Israel:* Oudtestamentische Studiën 10 (1954) 185-196; B. GEMSER, *The Rib-Pattern in Hebrew Mentality*, en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East-Rowley Volume.* Supp. 3 a VT (1955) p.120-137; M. NOTH, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, en *Mélanges Isidore Lévy* (Bruselas 1955) p.433-444; E. SZLECHTER, *Le code d'Ur-Nammu:* Revue d'Assyriologie 49 (1955) 169-177; G. BOYER, *La place des textes d'Ugarit dans l'histoire de l'ancien droit oriental*, en J. NOUGAYROL, *Le Palais Royal d'Ugarit* III (París 1955) p.283-308; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*[2] (Princeton 1956) p.159-198; A. DUPONT-SOMMER, *Une inscription araméenne inédite de Sfire* (estela 3): Bulletin du Musée de Beyrouth 12 (1956) 23-41; F. HORST, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testament:* EvTh 16 (1956) 49-74; A. FALKENSTEIN, *Die neusumerischen Gerichtsurkunden* (Münich 1956); E. SEIDL, *Aegyptische Rechtsgeschichte der Saiten- und Perserzeit* (Glückstadt-Hamburgo 1956); A. SPEISER, *Nuzi Marginalia:* Orientalia 25 (1956) 15-23; A. E. DRAFFKORN, *Ilani-Elohim:* JBL 76 (1957) 216-224; G. WIDENGREN, *King and Covenant:* JSSt 2 (1957) 1-32; A. S. DIAMOND, *An Eye for an Eye:* Iraq 19 (1957) 151-155; E. SZLECHTER, *Le Code de Lipit-Ištar:* Revue d'Assyriologie 51 (1957) 57-82; D. J. WISEMAN, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon:* Iraq 20 (1958) 1-99; A. DUPONT-SOMMER, *Les inscriptions araméennes de Sfiré* (estelas 1 y 2): Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 15 (1958); E. WÜRTHWEIN, *Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament:* ZThK 55 (1958) 255-270; D. DAUBE, *Rechtsgedanken in der Erzählungen des Pentateuchs*, en *Von Ugarit nach Qumrân. Festschrift Eissfeldt* (Berlín 1958) p.32-41; G. DOSSIN, *L'ordalie à Mari*, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (París 1958) p.387-392; M. GREENBERG, *The Biblical Conception of Asylum:* JBL 78 (1959) 125-132; F. C. FENSHAM, *New Light on Ex 21,6 and 22,7 from the Laws of Eshnunna:* JBL 78 (1959) 160-161; H. B. HUFFMAN, *The Covenant Lawsuit in the Prophets:* JBL 78 (1959) 285-295; J. FRIEDRICH, *Die hethitischen Gesetze* (Leiden 1959); W. ZIMMERLI, *Das Gesetz im Alten Testament:* TLitZ 85 (1960) 481-498; G. PIDOUX, *Quelques allusions au droit d'asile dans les Psaumes*, en *Hommage à W. Vischer* (Montpellier 1960) p.191-197.

C. Obras que tratan de la organización militar de Israel

1 **El ejército:** B. Gray, *The Meaning of the Hebrew Word «degel»:* JQR 11 (1899) 92-101; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien,* I (Heidelberg 1920) p.80-114; S. Tolkowsky, *Gideon's 300:* JPOS 5 (1925) 69-74; M. Löhr, *Aegyptische Reiterei im Alten Testament?:* Orientalistische Literaturzeitung 31 (1928) 923-928; A. Moortgat, *Der Kampf zu Wagen in der Kunst des alten Orients:* ibid., 33 (1930) 842-854; W. F. Albright, *Mitannian maryannu «Chariot-Warrior» and the Canaanite and Egyptian Equivalents:* Archiv für Orientforschung 6 (1930-1931) 217-221; E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia* (Stuttgart 1937); J. Wiesner, *Fahren und Reiten im Alteuropa und im Alten Orient:* Der Alte Orient 38,2-4 (Leipzig 1939); R. O. Faulkner, *Egyptian Military Standards:* Journal of Egyptian Archaeology 27 (1941) 12-18; Y. Sukenik (Yadin), *Let the young men, I pray thee, arise and play before us:* JPOS 21 (1948) 110-116; F. M. Abel, *Stratagèmes dans le livre de Josué:* RB 56 (1949) 321-339; J. R. Kupper, *Le recensement dans les textes de Mari,* en A. Parrot, *Studia Mariana* (Leiden 1950) p.99-110; R. T. O'Callaghan, *New Light on the Maryannu as «Chariot-Warrior»:* Jahrbuch für kleinasiatische Forschung 1 (1950-1951) 309-321; O. R. Gurney, *The Hittites* (Londres 1952) p.104-116; R. O. Faulkner, *Egyptian Military Organization:* Journal of Egyptian Archaeology 39 (1953) 32-47; A. Malamat, *The War of Gideon and Midian. A Military Approach:* PEQ (1953) 61-65; J. van der Ploeg, *Les šoterim d'Israel:* Oudtestamentische Studiën 10 (1954) 185-196; A. Alt, *Bemerkungen zu den Verwaltungs- und Rechtsurkunden von Ugarit und Alalach:* Die Welt des Orients 2,1 (1954) 10-15; 2,3 (1956) 234-237; F. Hancar, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit* (Viena 1956) p.472-535; A. Salonen, *Hippologica Akkadica* (Helsinki 1956); A. R. Schulman, *Egyptian Representations of Horsemen and Riding in the New Kingdom:* JNES 16 (1957) 263-271; G. E. Mendenhall, *The Census Lists of Numbers 1 and 26:* JBL 77 (1958) 52-66; A. A. Speiser, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel:* BASOR 149 (1958) 17-25; R. de Vaux, *Les combats singuliers dans l'A.T.,* en *Studia Biblica et Orientalia.* I: *Vetus Testamentum* (Roma 1959) p.361-374; Bi 40 (1959) 495-508.

2 **Armas y fortificaciones antiguas:** H. Bonnet, *Die Waffen der Völker des Alten Orients* (Leipzig 1926); R. P. Dougherty, *Sennacherib and the Walled Cities of Palestine:* JBL 49 (1930) 160-171; G. Beyer, *Das Festungssystem Rehabeams:* Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 54 (1931) 113-134; E. Junge, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia* (Stuttgart 1937) p.60-73; A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique* I (París 1939) p.127-239; R. S. Lamon-G. M. Shipton, *Megiddo* I (Chicago 1939) p.28-32.74-83; W. F. Albright, *The Excavations of the Tell Beit Mirsim* III: BASOR 21-22 (Nueva-Haven 1943) 5-8. 26-31; C. C. McCown, *Tell en-Nasbeh* I (Berkeley 1947) 189-205; G. Loud, *Megiddo* II (Chicago 1948) p.46-57; J. Simons, *Topographical and Archaeological Elements in the Story of Abimelech:* Oudtestamentische Studiën 2 (1943) 35-78; Y. Sukenik (Yadin), *Engins inventés par des hommes habiles, 2 Chron 26,15:* Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society 13 (1946-1947) 19-24 (en hebreo); E. A. Speiser, *On Some Articles of Armor and their Names:* JAOS 70 (1950) 47-49; B. Maisler, *The Excavations at Tell Qasîle. Preliminary Report* (Jerusalén 1951) p.39-41=IEJ 1 (1950-1951) 200-202; A. Alt, *Festungen und Levitenorte im Lande Juda,* en *Kleine Schriften* II (Munich 1953) p.306-315; O. Tufnell, *Lachish. III: The Iron Age* (Londres 1953) p.87-102.158-163; J. T. Milik-F. M. Cross, *Inscribed Javelin-*

Heads from the Period of the Judges: BASOR 134 (1954) 5-15; O. EISSFELDT, *Zwei verkannte militär-technische Termini:* VT 5 (1955) 232-238; Y. YADIN, *Goliath's Javelin and the «menôr 'orgim»:* PEQ (1955) 58-69; J. T. MILIK, *An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th-10th Century B. C.:* BASOR 143 (1956) 3-6; F. M. CROSS-J. T. MILIK, *A Typological Study of the El Khadr Javelin- and Arrow-Heads:* Annual of the Department of Antiquities of Jordan 3 (1956) 15-23; G. MOLIN, *What is a Kidon?:* JSSt 1 (1956) 334-337; J. B. PRITCHARD, *The Water System at Gibeon:* BA 19 (1956) 66-75; Y. AHARONI, *Excavations at Rameth Rahel:* IEJ 6 (1956) 138-141; Y. YADIN, *Solomon's City Wall and Gate at Gezer:* IEJ 8 (1958) 80-86; F. WILLESEN, *The Philistine Corps of the Scimetar of Gath:* JSSt 3 (1958) 327-335; Y. AHARONI, *The Date of the Sasemate Walls in Judah and Israel and their Purpose:* BASOR 154 (1959) 35-39.

3. **Guerra ordinaria y guerra santa:** F. SCHWALLY, *Semitische Kriegsaltertümer.* I: *Der heilige Krieg im alten Israel* (Leipzig 1901); F. M. ABEL, *Topographie des campagnes maccabéennes:* RB 32 (1923) 495-521; 33 (1924) 201-217.371-387; 34 (1925) 194-216; 35 (1926) 206-222.510-533; S. B. FINESINGER, *The Shofar:* HUCA 8-9 (1931-1932) 193-228; W. J. MARTIN, *Tribut und Tributleistungen bei den Assyren:* Studia Orientalia 8,1 (Helsinki 1936); E. BICKERMANN, *Der Gott der Makkabäer* (Berlín 1937); G. DOSSIN, *Signaux lumineux au pays de Mari:* Revue d'Assyriologie 35 (1938) 174-186; H. FREDRIKSSON, *Jahwe als Krieger* (Lund 1945); G. E. WRIGHT, *The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1:* JNES 5 (1946) 105-114; P. HUMBERT, *La «terouʿa». Analyse d'un rite biblique* (Neuchâtel 1946); B. N. WAMBACQ, *L'épithète divine Jahvé Seba'ot* (Brujas 1947); A. MALAMAT, *The Last Wars of the Kingdom of Juda:* JNES 9 (1950) 218-227; S. YEIVIN, *Canaanite and Hittite Strategy in the Second Half of the Second Millenary B. C.:* JNES 9 (1950) 101-107; O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth:* Miscellanea Academica Berolinensia (Berlín 1950) 128-150; G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich 1951); A. MALAMAT, *Introduction à l'histoire militaire d'Israel:* Athidôt 4,12 (1951) 1-11 (en hebreo); H. KRUSE, *Ethos Victoriae in Vetere Testamento:* VD 30 (1952) 3-13.65-80.143-153; Y. YADIN, *Some Aspects of the Strategy of Achab and David:* Bi 36 (1955) 332-351; A. DUPONT-SOMMER, *Règlement de la Guerre des Fils de Lumière, traduction et notes:* RevHistRel 148 (1955, 2) 25-43.141-180; A. MALAMAT, *Military Rationing in Papyrus Anastasi I and the Bible,* en *Mélanges Bibliques... A. Robert* (París 1957) p.114-121; A. AYMARD, *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques:* Revue Historique 217 (1957) 233-249; J. VAN DER PLOEG, *La guerre sainte dans la «Règle de la Guerre» de Qumrân,* en *Mélanges Bibliques... A. Robert* (París 1957) p.326-333; G. VON RAD, *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh:* JSSt 4 (1959) 97-108; J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre, traduit et annoté avec une introduction:* Studies on the Texts of the Desert of Judah 2 (Leiden 1959).

D. OBRAS QUE ESTUDIAN LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

1. **Santuarios semitas e israelitas antiguos:** W. W. BAUDISSIN, *Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern,* en su obra *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II (Leipzig 1878) p.145-269; A. VON GALL, *Altisraelitische Kultstätten* (Giessen 1898); M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*[2] (París 1905) p.180-187; G. WESTPHAL, *Jahwes Wohnatätten nach den Anschauungen der alten Hebräer* (Giessen 1908); G. DALMAN, *Der Gilgal der Bibel und die Steinkreise*

Palästinas: Palästina Jahrbuch 15 (1919) 5-26; H. GRESSMANN, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels* (Leipzig 1920); H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites:* Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 17 (El Cairo 1920) 39-101; H. SCHMIDT, *Kerubenthron und Lade,* en *Eucharistérion Gunkel* I (Gotinga 1923) p.120-144; A. BRUNO, *Gibeon* (Leipzig 1923); H. W. HERTZBERG, *Mizpa:* ZATW 47 (1929) 161-196; O. EISSFELDT, *Der Gott Bethel:* Archiv für Religionswissenschaft 28 (1930) 1-30; W. ANDRAE, *Das Gotteshaus un die Urformen des Bauens im Alten Orient* (Berlín 1930); O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Casios und der Durchzung der Israeliten durchs Meer* (Halle 1932); T. CANAAN, *Mohammedan Saints and Sanctuaries* (Londres 1927); B. ALFRINK, *Der Versammlungsberg in äussersten Norden:* Bi 14 (1933) 41-67; O. EISSFELDT, *Der Gott Tabor und seine Verbreitung:* Archiv für Religionswissenschaft 31 (1934) 14-41; W. ZIMMERLI, *Geschichte und Tradition von Beerseba im Alten Testament* (Giessen 1932); A. FERNÁNDEZ, *El santuario de Dan:* Bi 13 (1934) 237-264; H. G. MAY, *The Ark-A Miniature Tempel:* AJSL 52 (1935-1936) 215-234; H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne* (París 1937); N. PERROT, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (París 1937); W. ANDRAE, *Kultbau im Alten Orient,* en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* II (París 1939) p.867-871; K. ELLIGER, *Chammanim = Masseben?:* ZATW 57 (1939) 256-265; J. P. HYATT, *The Deity Bethel and the Old Testament:* JAOS 59 (1939) 81-98; H. DANTHINE, *L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le Proche Orient ancien,* en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* II (París 1939) 857-866; H. H. ROWLEY, *Zadok and Nehustan:* JBL 58 (1939) 113-141; O. EISSFELDT, *Lade und Stierbild:* ZATW 58 (1940-1941) 190-215; R. DE VAUX, *Les prophètes de Baal sur le mont Carmel:* Bulletin du Musée de Beyrouth 5 (1941) 7-20; W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1942) p.105-107.202-204; J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the «Tent of Meeting»:* HUCA 17 (1942-1943) 153-266; 18 (1943-1944) 1-52; K. GALLING, *Bethel und Gigal:* Zeitschrift des deutschen Pâlastina-Vereins 66 (1943) 140-155; 67 (1944-1945) 21-43; A. BENTZEN, *The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel:* JBL 67 (1948) 37-53; F. M. CROSS, *The Tabernacle:* BA 10 (1947) 45-68; L. H. VINCENT, *De la Tour de Babel au Temple:* RB 53 (1946) 403-440; ID., *La notion biblique du haut lieu:* RB 55 (1948) 245-278.438-445; D. NEIMAN, *A Canaanite Cult-Object in the Old Testament:* JBL 67 (1948) 55-60; H. H. NELSON-L. OPPENHEIM-G. E. WRIGHT, *The Significance of the Temple in the Ancient Near East:* BA 7 (1944) 41-63.66-77; A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel* (París 1949); R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras-Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'A. T.* II (Gembloux 1945) p.217-245; W. F. ALBRIGHT, *Baal-Zephon,* en *Festschrift Bertholet* (Tubinga 1950) p.1-14; C. C. McCOWN, *Hebrew High-Places and Cult Remains:* JBL 69 (1950) 205-219; A. GEORGE, *Les récits de Gilgal en Josué,* en *Mémorial Chaine* (Lyón 1950) p.169-186; L. H. VINCENT, *Abraham à Jérusalem:* RB 58 (1951) 360-371; H. J. KRAUS, *Gilgal, ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels:* VT 1 (1951) 181-190; F. M. ABEL, *L'apparition du chef de l'armée de Yahweh à Josué (Jos v.13-15),* en *Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. A. Miller oblata* (Roma 1951) p.109-113; S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus* (Gotinga 1953); P. AMIET, *Ziggurats et culte en hauteur:* Revue d'Assyriologie 47 (1953) 23-33; H. SCHMIDT, *Jahwe und die Kulttradition von Jerusalem:* ZATW 67 (1955) 168-197; H. CAZELLES, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim, 2 Sam 21,1-14:* PEQ (1955) 165-175; C. A. KELLER, *Ueber einige alttestamentliche Heiligtumslegenden.* I: *A. Die Legenden um Sichem:*

ZATW 67 (1955) 143-154.154-162.162-168; F. HVIDBERG, *The Massebah and the Holy Seed (Is 6,13)*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes. Festschrift Mowinckel* (Oslo 1955) p.96-99; J. HEMPEL, *Das Bild in Bibel und Gottesdienst* (Tubinga 1957); W. F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine*, en *Volume du Congrès, Strasbourg*. Suppl. a VT 4 (Leiden 1957) p.242-258; R. DE VAUX, *Mambré*: DBS 5 (1957) 753-758; O. EISSFELDT, *Silo und Jerusalem*, en *Volume du Congrès, Strasbourg*. Suppl. a VT 4 (Leiden 1957) p.138-47; E. KUTSCH, *Gideons Berufung und Altarbau (Jdc 6,11-24)*: TLitZ 81 (1956) 75-84; CH. HAURET, *Aux origines du sacerdoce danite*, en *Mélanges Bibliques*... A. ROBERT (París 1957) 105-113; R. AMIRAN, *The Tumuli West of Jerusalem*: IEJ 8 (1958) 205-227; C. R. NORTH, *The Essence of Idolatry*, en *Von Ugarit nach Qumrân. Festschrift Eissfeldt* (Berlín 1958) p.151-160; J. T. MILIK, *Le sanctuaire de Baal Berit à Sichem*: RB 66 (1959) 560-562; M. HARAN, *The Ark and the Cherubim. There Symbolic Significance in Biblical Ritual*: IEJ 9 (1959) 30-38; L. ROST, *Die Wohnstätte des Zeugnisses*, en *Festschrift F. Baumgärtel* (Erlangen 1959) p.158-165.

2. **El templo de Jerusalén:** P. DHORME-L. H. VINCENT, *Les Chérubins*: RB 35 (1926) 328-358.481-495; K. GALLING, *Das Allerheiligste in Salomos Tempel*: JPOS 12 (1932) 43-46; H. SCHMIDT, *Der heilige Fels in Jerusalem* (Tubinga 1933); J. JEREMIAS, *Hesekieltempel und Serubbateltempel*: ZATW 52 (1934) 109-112; R. DE VAUX, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*: RB 46 (1937) 29-57; W. F. ALBRIGHT, *What were the Cherubins?*: BA 1 (1938) 1-3; R. B. Y. SCOTT, *The Pillars Jachin and Boaz*: JBL 58 (1939) 143-149; J. DANIÉLOU, *Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu* (París 1942); W. F. ALBRIGHT, *Two Cressets from Marissa and the Pillars of Jachin and Boaz*: BASOR 85 (1942) 18-27; H. G. MAY, *The Two Pillars before the Tempel of Solomon*: BASOR 88 (1942) 19-27; A. LODS, *Les cuisines du Temple de Jérusalem*: RHR 127 (1944-A) 30-34; E. BICKERMAN, *The Edict of Cyrus in Ezra 1*: JBL 65 (1946) 249-275; ID., *Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem*: Syria 25 (1946-1948) 67-85; R. PATAI, *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual* (Londres 1947); L. WATERMAN, *The Treasuries of Solomon's Private Chapel*: JNES 6 (1947) 161-163; G. E. WRIGHT, *Dr. Waterman's View concerning the Solomonic Temple*: JNES 7 (1948) 53.54-55; L. H. VINCENT, *L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ezéchiel*: Analecta Bollandiana 67 (1949) 7-20; M. SCHMIDT, *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem des Gottesnäbe im A.T.* (Zollikon-Zürich 1948); G. FOHRER, *Jeremias Tempelwort 7,1-15*: ThZ 5 (1949) 401-417; P. L. GARBER, *Reconstructing Solomon's Temple*: BA 14 (1951) 2-24; L. H. VINCENT, *Les bassins roulants du Temple de Salomon*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) p.147-159; K. ELLIGER, *Die grossen Tempelsakristeien im Verfassungsentwurf des Ezechiel*, en *Geschichte und Altes Testament. Festschrift Alt* (Tubinga 1953) p.79-103; M. SIMON, *La prophétie de Nathan et le Temple*: RHPR 32 (1952) 41-58; J. DANIÉLOU, *Le symbolisme cosmique du Temple de Jérusalem*, en *Symbolisme cosmique et Monuments religieux* (París 1953) p.61-64; A. PARROT, *Le Temple de Jérusalem* (Neuchâtel-París 1954); L. H. VINCENT-A. M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament* II-III (París 1954-1956) p.373-610; G. E. WRIGHT, *The Steven's Reconstruction of the Solomonic Temple*: BA 18 (1955) 41-44; A. ALT, *Verbreitung und Herkunft des syrischen Tempeltypus*, en *Kleine Schriften* II (Münich 1955) p.100-115; L. WOOLLEY, *Alalakh, An Account of the Excavations at Tell Atchana* (Londres 1955) p.82-89; TH. CHARY, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil* (París-Tournai 1955) c.1-3; H. GESE, *Der Verfassungsentwurft des Ezechiel (c.40-48)* (Tubinga 1957); L. H. VINCENT, *Le caractère du Tem-*

ple de Salomon, en *Mélanges Bibliques*... A. ROBERT (París 1957) p.137-148; Y. YADIN, *Excavations at Hazor, 1957:* IEJ 8 (1958) 11-14; P. L. GARBER, *Reconsidering the Reconstruction of Solomon's Temple:* JBL 77 (1958) 123-133; M. J. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Génèse à l'Apocalypse* (París 1958); E. L. EHRLICH, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart 1959) p.24-33.

3. **Centralización del culto en Israel:** E. SCHÜRER, *Geschichte des judischen Volkes zur Zeit Jesu Christi* III [4] (Leipzig 1909) p.144-148; F. HORST, *Die Kultusreform des Königs Josia:* Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 77 (1923) 220-238; K. BUDDE, *Das Deuteronomium und die Reform König Josias:* ZATW 44 (1926) 177-224; M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (París 1931) p.490-493; E. BIKERMAN, *Un document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane:* RHR 115 (1937-A) 188-223; A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine* (París 1937) c.7; A. C. WELCH, *The Work of the Chronicler* (Londres 1939) c.5; P. ANTOINE, *Garizim:* DBS 3 (1938) 535-561; R. DE VAUX, *Le schisme religieux de Jéroboam* I: Ang 20 (1943) 77-91; M. BIC, *Bethel. Le sanctuaire du roi:* Archiv Orientální 17,1 (1949) 46-63; H. H. ROWLEY, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy*, en *Studies in O.T. Prophecy Presented to Th. H. Robinson* (Edimburgo 1950) p.157-174; H. CAZELLES, *Jérémie et le Deutéronome:* RSR 38 (1951) 5-36; A. FEUILLET, *L'oracle d'Isaïe 19,16-25 sur la conversion de l'Égypte:* RSR 39 (1952) 65-87; H. JUNKER, *Die Entstehungszeit des Ps 78 und des Deuteronomiums:* Bi 34 (1953) 487-500; A. ALT, *Die Heimat des Deuteronomiums*, en *Kleine Schriften* II (Münich 1953) p.250-275; C. H. GORDON, *The Origin of the Jews in Elephantine:* JNES 14 (1955) 56-58; P. GRELOT, *Le papyrus pascal d'Éléphantine et le problème du Pentateuque:* VT 5 (1955) 250-265; H. H. ROWLEY, *Sanballat and the Samaritan Temple:* BJRL 38 (1955-1956) 166-198; J. MORGENSTERN, *The Origin of the Synagogue*, en *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida* II (Roma 1956) p.192-201; V. MAAG, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation:* VT 6 (1956) 10-18; A. BARUCQ, *Leontopolis:* DBS 5 (1957) 359-372; F. DUMERMUTH, *Zur deuteronomischen Kulttheologie:* ZATW 70 (1958) 59-98; A. JEPSEN, *Die Reform des Josias*, en *Festschrift F. Baumgärtel* (Erlangen 1959) p.97-108.

4. **El sacerdocio israelita:** W. W. VON BAUDISSIN, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums* (Leipzig 1889); A. VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hebreux* (Londres-Lovaina 1899); E. SELLIN, *Das israelitische Ephod*, en *Orientalische Studien Th. Nöldeke* II (Giessen 1906) p.699-717; M. LÖHR, *Die Stellung des Weibes zu Yahwe-Religion und Kult* (Leipzig 1908); O. EISSFELDT, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament* (Leipzig 1917); W. R. ARNOLD, *Ephod and Ark:* Harvard Theol. Studies 3 (Cambridge, Mass., 1917); K. BUDDE, *Ephod und Lade:* ZATW 39 (1921) 1-42; H. GRIMME, *Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel:* Mus 37 (1924) 169-199; G. B. GRAY, *Sacrifice in the O.T. Its Theory and Practice* (Oxford 1925) p.174-270; L. GAUTIER, *Prêtre ou sacrificateur?*, en *Études sur la religion d'Israël* (Lausanna 1927) p.247-276; TH. J. MEEK, *Aaron and the Sadocides:* AJSL 45 (1928-1929) 149-166; G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (Stuttgart 1930); E. AUERBACH, *Die Herkunft der Sadokiden:* ZATW 49 (1931) 327-328; A. BENTZEN, *Zur Geschichte der Sadokiden:* ZATW 51 (1933) 173-176; J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel:* ZATW 52 (1934) 81-92; E. SELLIN, *Ephod und Terafim:* JPOS 14 (1934) 185-194; K. MÖHLENBRINK, *Die levitischen Üeberlieferung des A. T.:* ZATW 52 (1934) 184-231; K. BUDDE,

Die Herkunft Sadok's: ZATW 52 (1934) 42-50; L. WATERMAN, *Some Determining Factors in the Northward Progress of Levi:* JAOS 57 (1937) 375-380; J. MORGENSTERN, *A Chapter in the History of the High-Priesthood:* AJSL 55 (1938) 1-24.183-197.360-377; R. MEYER, *Levitische Emancipazionsbestrebungen in nach-exilischen Zeit:* Orientalistische Literaturzeitung 41 (1938) 721-728; H. H. ROWLEY, *Zadok and Nehusthan:* JBL 58 (1939) 113-141; TH. J. MEEK, *Moses and the Levites:* AJSL 56 (1939) 113-120; H. G. MAY, *Ephod and Ariel:* AJSL 56 (1939) 44-69; W. F. ALBRIGHT, *Are the Ephod and the Teraphim Mentioned in the Ras Shamra Texts?:* BASOR 83 (1941) 39-42; B. A. BROOKS, *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament:* JBL 60 (1941) 227-253; B. D. EERDMANS, *Thoda-Songs and Tempel - Singers:* Oudtestamentische Studiën 1,2 (1942) 162 - 175; A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff 1944); A. HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Upsala 1945); H. H. ROWLEY, *Early Levite History and the Question of the Exodus:* JNES 3 (1944) 73-78; W. F. ALBRIGHT, *The List of Levitic Cities,* en *Louis Ginzberg Jubilee* vol.1 (Nueva York 1945) p.49-73; F. STUMMER, *Gedanken über die Stellung des Hohenpriesters in der alttestamentlichen Gemeinde,* en *Episcopus, Festgabe Faulhaber* (Regensburg 1949) p.19-49; J. GOETTESBERGER, *Das alttestamentliche Priestertum und Ezechiel,* ibid., p.1-19; M. GREENBERG, *A New Approach to the History of the Israelite Priesterhood:* JAOS 70 (1950) 41-47; A. LEFÈVRE, *Notes d'exégèse sur les généalogies des Qehatites:* RSR 37 (1950) 287-292; N. W. PORTEOUS, *Prophet and Priest in Israel:* ExpTim 62 (1950-1951) 4-9; A. DE BUCK, *La fleur au front du Grand Prêtre:* Oudtestamentische Studiën 9 (1951) 18-29; O. PLÖGER, *Priester und Prophet:* ZATW 63 (1951) 157-192; E. LOHSE, *Die Ordination in Spätjudentum und in Neuen Testament* (Gotinga 1951); H. W. WOLFF, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie:* EvTh 12 (1952-1953) 533-554; F. HESSE, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?:* ZATW 65 (1953) 45-53; F. S. NORTH, *Aaron's Rise in Prestige:* ZATW 66 (1954) 191-199; G. E. WRIGHT, *The Levites in Deuteronomy:* VT 4 (1954) 325-330; M. HARAN, *L'éphod d'après les sources bibliques* (en hebreo): Tarbiz 24 (1955) 380-391; H. G. JUDGE, *Aaron, Zadok and Abiathar:* JTS 7 (1956) 70-74; M. NOTH, *Remarks on the Sixth Volume of the Mari Texts:* JSSt 1 (1956) 327; A. ROBERT, *Médiation dans l'A.T.:* DBS 5 (1957) 1004-1008; J. P. ASMUSSEN, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im Alten Testament:* Studia Theologica 11 (1957) 167-192; R. HENTSCHKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (Berlín 1957); M. HARAN, *The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Solomon* (en hebreo, con resumen en inglés): *Judah and Israel* (Jerusalén 1957) 37-45; ID., *The Levitical Cities: Utopia and Historical Reality:* Tarbiz 27 (1957-1958) 421-439 (en hebreo, con resumen en inglés); S. ZEITLIN, *The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin:* JQR 48 (1957-1958) 1-5; E. COTHENET, *Onction:* DBS 6 (1959) 701-732; K. ELLIGER, *Ephod and Choschen:* VT 8 (1958), reproducido en *Festschrift F. Baumgärtel* (Erlangen 1959) p.9-23.

5. **El sacrificio israelita y su significación religiosa**: J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums* [2] (Berlín 1897); M. JASTROW, *The «Nazir» Legislation:* JBL 33 (1914) 265-285; J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments* (Münster en W. 1917); J. SCHEFTELOWITZ, *Das Opfer der roten Kuh (Nm 19)*: ZATW 39 (1921) 113-123; J. DE GROOT, *Die Altäre des salomonischen Tempelhofes* (Stuttgart 1924); K. GALLING, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients* (Berlín 1924); G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament* (Oxford 1925); H. M. WIENER, *The Altars of the O.T.* (Leipzig 1927); M. LÖHR, *Das Räucheropfer in A.T.:* Eine archäologische Untersuchung (Halle 1927); A. WENDEL, *Das Opfer in*

der altisraelitischen Religion (Leipzig 1927); A. BERTHOLET, *Zum Verständnis des alttestamentlichen Opfergedankens:* JBL 49 (1930) 218-233; D. SCHÖTZ, *Schuld- und Sündopfer im Alten Testament* (Breslau 1930); H. SALMANOWITCH, *Das Naziräat in Bibel und Talmud* (Wilna 1931); G. FURLANI, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (Roma 1932); E. DHORME, *Le sacrifice accadien à propos d'un ouvrage récent:* RHR 106 (1932-A) 107-125; F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (Roma 1934); O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Halle a. Saale 1935); W. O. E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel. The Origin, Purposes and Development* (Londres 1937); TH. H. GASTER, *The Service of the Sanctuary: A Study in Hebrew Survivals,* en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* II (París 1939) p.577-582; A. VINCENT, *Les rites de balancement (tenoûphah) et de prélèvement (teroûmâh) dans le sacrifice de communion de l'Ancient Testament,* en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* I (París 1939) p.267-272; G. FURLANI, *Riti babilonesi e assiri* (Udine 1940); A. METZINGER, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer:* Bi 21 (1940) 159-187.247-272. 353-377; J. E. COLERAN, *Origins of the Old Testament Sacrifice:* CBQ 2 (1940) 130-144; R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*[2] (París 1941); H. W. ROBINSON, *Hebrew Sacrifice and Prophetic Symbolism:* JTS 43 (1942) 129-139; C. LATTEY, *The Prophets and Sacrifice: A Study in Biblical Relativity:* JTS 42 (1941) 155-165; A. BERTHOLET, *Der Sinn des kultischen Opfers,* en *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín 1942); J. HENNINGER, *Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen:* Anthropos 37-40 (1942-1945) 779-810; J. E. COLERAN, *The Prophets and Sacrifice:* TSt 5 (1944) 411-438; P. SAYDON, *Sin-Offering and Trespass-Offering:* CBQ 8 (1946) 393-398; E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie,* en *Mana. Introduction à l'Histoire des Religions* I 2 (París 1945) p.220-233; R. LABAT, *Le sort des substituts royaux en Assyrie au temps des Sargonides:* Revue d'Assyriologie 40 (1945-1946) 123-142; R. DUSSAUD, *Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants,* en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (París 1946) p.371-387; N. H. SNAITH, *The Prophets and Sacrifice and Salvation:* ExpTim 58 (1946-1947) 152-153; H. H. ROWLEY, *The Prophets and Sacrifice:* ibid., 305-307; E. PETERSON, *Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung:* ThZ 3 (1947) 1-15; N. B. JOHNSON, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Study of the Jewish Concept of God:* JBL, Monograph Series, 3 (Filadelfia 1948); W. H. GIPSEN, *Clean and Unclean:* Oudtestamentischen Studiën 5 (1948) 190-196; A. GEORGE, *Le sacrifice d'Abraham,* en *Études de Critique et d'Histoire Religieuses. Mélanges Vaganay* (Lyón 1948) p.99-110; J. HENNINGER, *Le sacrifice chez les Arabes:* Ethnos 13 (Estocolmo 1948) 1-16; L. H. VINCENT, *L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ezéchiel,* Analecta Bollandiana 67 (1949) 7-20; G. GOOSSENS, *Les substituts royaux en Babylonie:* EThL 25 (1949) 383-400; D. M. L. URIE, *Sacrifice among the West Semites:* PEQ (1949) 67-82; J. GRAY, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra:* ZATW 62 (1949-1950) 207-220; H. W. HERTZBERG, *Die prophetische Kritik am Kult:* TLitZ 75 (1950) 219-226; H. H. ROWLEY, *The Meaning of Sacrifice in the O. T.:* BJRL 33 (1950-1951) 74-110; G. RYCKMANS, *Le sacrifice DBH dans les inscriptions safaïtiques:* HUCA 33 (1950-1951) 431-438; ID., *Les religions arabes préislamiques*[2] (Lovaina 1951); W. B. STEVENSON, *Hebrew ʿolah and zebach Sacrifices,* en *Festschrift Bertholet* (Tubinga 1950) p.488-497; R. K. YERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (Nueva York 1952); W. KORNFELD, *Der Moloch, eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldt:* Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenländes 51 (1952) 287-313;

J. M. Baumgartner, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls:* HTR 46 (1953) 141-159; J. G. Fevrier, *Molchomor:* RHR 143 (1953-A) 8-18; F. M. T. Böhl, *Das Menschenopfer bei den alten Sumerern,* en su *Opera Minora* (Groningen 1953) p.162-173. 488-490; A. Parrot, *Autels et installations cultuelles à Mari,* en *Congress Volume, Copenhagen.* Suppl. a VT 1 (Leiden 1953) p.112-119; J. Gray, *Royal Substitution in the Ancient Near East:* PEQ (1955) 180-182; J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes* (París 1955); A. de Guglielmo, *Sacrifices in the Ugaritic Texts:* CBQ 17 (1955) 76-96; J. G. Fevrier, *Le vocabulaire sacrificiel punique:* Journal Asiatique 243 (1955) 49-63; H. Cazelles, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim (2 Sam 21,1-14):* PEQ (1955) 165-175; J. G. Fevrier, *Un sacrifice d'enfans chez les Numides:* Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 13 (Bruselas 1955) 161-171; L. Koehler, *Aussatz:* ZATW 67 (1955) 290-291; J. Henninger, *Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten,* en *Die Wiener Schule der Völkerkunde, Festschrift zur 25 jährigen Bestand 1929-1954* (Viena 1956) p.359-368; D. R. Ap-Thomas, *Notes on Some Terms relating to Prayer:* VT 6 (1956) 225-241; J. Carmignac, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la Communauté» de Qumrân:* RB 63 (1956) 524-532; E. Dhorme, *Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique:* Anatolian Studies 6 (1956) 57-61; L. Moraldi, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956); G. R. Driver, *Three Technical Terms in the Pentateuch* (ʿazkarah and tenuphah): JSSt 1 (1956) 97-105; N. H. Snaith, *Sacrifices in the Old Testament:* VT 7 (1957) 308-317; L. Moraldi, *Terminologia cultuale israelitica:* Riv. degli Studi Orientali 32 (1957) 321-337; R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (Berlín 1957); J. Gray, *The Legacy of Canaan.* Suppl. a VT 5 (Leiden 1957); H. Cazelles, *Molok:* DBS 5 (1957) 1337-1346; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament.* Suppl. a VT 6 (Leiden 1958); J. Bowman, *Did the Qumrân Sect Burn the Red Heifer?:* RevQ 1 (1958) 73-84; R. Press, *Die Gerichtspredigt der vorexilischen Propheten und der Versuch einer Steigerung der kultischen Leistung:* ZATW 70 (1958) 181-184; J. Henninger, *Menschenopfer bei den Araben:* Anthropos 53 (1958) 721s.776s; L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer,* en *Von Ugarit nach Qumrân. Festschrift Eissfeldt* (Berlín 1958) p.177-183; R. de Langhe, *L'autel d'or du temple de Jérusalem:* Bi 40 (1959) 476-494; R. Dobbie, *Deuteronomy and the Prophetic Attitude to Sacrifice:* Scottish Journal of Theology 12 (1959) 68-82; M. Haran, *The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual:* VT 10 (1960) 113-129.

6. **El calendario israelita:** J. Meinhold, *Sabbat und Woche im alten Testament* (Gotinga 1905); J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat* (Leipzig 1907); J. Meinhold, *Die Entstehung des Sabbats:* ZATW 29 (1909) 81-112; Id., *Zur Sabbatfrage:* ZATW 36 (1916) 108-110; T. J. Meek, *The Sabbath in the Old Testament:* JBL 33 (1914) 201-212; B. Landsberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer* (Leipzig 1915); L. Borchardt, *Die altägyptische Zeitmessung* (Berlín 1920); B. D. Eerdmans, *Der Sabbat,* en *Vom Alten Testament. Festschrift Marti* (Giessen 1925) p.79-83; K. Budde, *The Sabbath and the Week:* JTS 30 (1929) 1-15; I. Elbogen, *Die Feier der drei Wallfahrtsfeste im zweiten Tempel,* en *46 Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin* (Berlín 1929) p.25-46; Id., *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichlichen Entwicklung* (Leipzig 1931) p.107-154; J. Meinhold-K. Budde, *Zur Sabbathfrage:* ZATW 48 (1930) 121-145; W. W. Cannon, *The Weekly Sabbath:* ZATW 49 (1931) 325-327; R. W. Sloley, *Primitive Methods of Measuring Time, with Special Reference to Egypt:* Journal of Egyptian Archaeology 17 (1931) 166-178; E. J. Krael-

ING, *The Present Status of the Sabbath Question:* AJSL 49 (1932-1933) 218-228; S. LANGDON, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars* (Londres 1935); C. H. GORDON, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'A. T.:* RB 44 (1935) 38-41; J. MORGENSTERN, *Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel:* HUCA 10 (1935) 15-28; ID., *The New Year for Kings,* en *Gaster Anniversary Volume* (Londres 1936) p.439-456; J. B. ALEXANDER, *A Babylonian Year of Jubilee?:* JBL 57 (1938) 75-79; H. y J. LEWY, *The Origin of the Week and the Oldest Asiatic Calendar:* HUCA 17 (1942-1943) 1-155; P. J. HEADWOOD, *The Biginning of the Jewish Day:* JQR 36 (1945-1946) 393-401; S. ZEITLIN, *The Biginning of the Jewish Day during the Second Commonwealth:* ibid., 403-414; N. H. SNAITH, *The Jewish New Year Festival, its Origin and Development* (Londres 1947); G. SCHRENK, *Sabbat oder Sontag?:* Judaica 2 (1946-1947) 169-189; J. MORGENSTERN, *The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel:* HUCA 21 (1948) 365-496; S. GANDZ, *Studies in the Hebrew Calendar:* JQR 39 (1948-1949) 259-280; 60 (1949-1950) 157-172.251-277; F. M. LEMOINE, *Le jubilé dans la Bible:* ViSpir 81 (1949) 262-288; G. LAMBERT, *Jubilé biblique et jubilé chrétien:* NRTh 72 (1959) 234-251; J. T. MILIK, *De vicissitudinibus notionis et vocabuli iubilaei:* VD 28 (1950) 162-167; R. A. PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt* (Chicago 1950); E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago 1951) p.14-41; N. H. TUR-SINAI, *Sabbat und Woche:* Bibliotheca Orientalis 8 (1951) 14-24; E. AUERBACH, *Die babylonische Datierung im Pentateuch und das Alter des Priester-Kodex:* VT 2 (1952) 334-342; S. MOWINCKEL, *Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen* (Oslo 1952) p.5-38; A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrän. Ses origines bibliques:* VT 3 (1953) 250-264; R. NORTH, *Maccabean Sabbath Years:* Bi 34 (1953) 505-515; ID., *Yad in the Shemittah Law:* VT 4 (1954) 196-199; ID., *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1954); Y. KAUFMAN, *Der Kalender und das Alter des Priesterkodex:* VT 4 (1954) 307-313; S. H. HORN-L. H. WOOD, *The Fifth Century Jewish Calendar in Elephantine:* JNES 13 (1954) 1-20; S. GANDZ, *The Calendar of Ancient Israel,* en *Homenaje a Millás Vallicrosa* I (Barcelona 1954) p.623-646; G. J. BOTTERWECK, *Der Sabbat in Alten Testament:* TQ 134 (1954) 134-147.448-457; T. H. GASTER, *Le jour du repos:* Évidences 43 (nov. 1954) 43-48; R. NORTH, *The Derivation of Sabbath:* Bi 39 (1955) 182-201; J. SCHAUMBERGER, *Die neue Seleukidenliste BM 35603 und die makkabäische Chronologie:* Bi 36 (1955) 423-425; J. MORGENSTERN, *The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Character:* VT 5 (1955) 34-76; A. GARDINER, *The Problems of the Month-Names:* Revue d'Égyptologie 10 (1955) 9-31; E. R. THIELE, *New Evidence in the Chronologie of the Last Kings of Juda:* BASOR 143 (1956) 22-27; A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine:* VT 7 (1957) 35-61; ID., *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (París 1957); J. B. SEGAL, *Intercalation and the Hebrew Calendar:* VT 7 (1957) 250-307; E. R. LEACH, *A Possible Method of Intercalation in the Calendar of the Book of Jubilees:* VT 7 (1957) 392-399; S. IWRY, *The Qumrân Isaiah and the End of the Dial of Achaz:* BASOR 147 (1957) 27-33; J. M. BAUMGARTEN, *The Biginning of the Day in the Calendar of Jubilees:* JBL 77 (1958) 355-360; E. NEUFELD, *Socio-Economic Background of Yobel and Shemitta:* Rivista degli Studi Orientali 33 (1958) 53-124; S. TALMON, *Divergences in Calendar Reckoning in Ephraim and Juda:* VT 8 (1958) 48-74; ID., *The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert,* en *Aspects of the Dead Sea Scrolls:* Scripta Hierosolymitana 4 (Jerusalén 1958) p.161-199; E. KUTSCH, *Feste und Feiern. II, in Israel,* en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [3] II (Leipzig 1958) p.910-917; E. L. EHRLICH, *Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbi-*

blischen Judentum (Stuttgart 1959); J. van Goudoever, *Biblical Calendars* (Leiden 1959); E. Vogt, *Hat šabbat im AT den Sinn von Woche?*: Bi 40 (1959) 1008-1011; E. Auerbach, *Der Wechsel des Jahres-Anfangs in Juda*: VT 9 (1959) 113-121; S. Zeitlin, *The Biginning of the Day in the Calendar of Jubilees*: JBL 78 (1959) 153-156; E. Auerbach, *Die Umschaltung vom judäischen auf dem babylonischen Kalender*: VT 10 (1960) 69-70; A. Jaubert, *Jésus et le calendrier de Qumrân*: NTS 7 (1960-1961) 1-30; E. Kutsch, *Der Kalender des Jubiläenbuches und das Alte und das Neue Testament*: VT 11 (1961) 39-47.

7. **Las fiestas israelitas:** P. Volz, *Das Neujahrfest Yahwes* (Tubinga 1912); J. G. Frazer, *The Scapegoat* (Londres 1913); M. Löhr, *Das Ritual von Lev 16* (Berlín 1925); J. A. Wensinck, *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles* (Leiden 1925) 1-41; H. Höpfl, *Das Chanukafest*: Bi 3 (1922) 165-79; H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel* (Tubinga 1927); O. S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah* (Edimburgo 1930); J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der alt. Passahüberlieferung* (Giessen 1932); L. I. Pap, *Das israelitische Neujahrfest* (Kampen 1933); J. Pedersen, *Passahfest und Passahlegende*: ZATW 52 (1934) 161-175; O. S. Rankin, *The Festival of Hanukkah*, en S. H. Kooke (edit.), *The Labyrinth* (Londres 1935) p.159-209; N. S. Doniach, *Purim, or the Feast of Esther. An Historical Study* (Filadelfia 1933); L. Rost, *Weidewechsel und altisraelitischer Festkalendar*: Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 66 (1943) 205-216; J. Lewy, *The Feast of the 14th Day of Adar*: HUCA 14 (1939) 127-151; F. M. Abel, *La fête de la Hanoucca*: RB 53 (1946); 538-546; J. Morgenstern, *The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel*: HUCA 20 (1947) 1-136; 21 (1948) 365-496; A. Dupont-Sommer, *Sur la fête de Pâque dans les documents araméens d'Éléphantine*: Revue des Études juives 107 (1946-1947) 39-51; Th. H. Gaster, *Passover. Its History and Traditions* (Nueva York 1949); V. Christian, *Zur Herkunft des Purim-Festes*: en *Alttestamentliche Studien. Festschrift Nötscher* (Bonn 1950) p.33-37; A. Bea, *De origine vocis pûr*: Bi 21 (1940) 198-199; Th. H. Gaster, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition* (Nueva York 1950); R. Pettazzoni, *Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht der Weltschöpfung*, en *Eranos-Jahrbuch* 19 (1950) p.403-430; A. Alt, *Zelte und Hütten*: en *Alttestamentliche Studien. Festschrift Nötscher* (Bonn 1950) p.16-25; J. Henninger, *Les fêtes du printemps chez les Arabes et leurs implications historiques*: Revista do Museu Paulista (Sao Paulo) 4 (1950) 389-432; H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung* (Tubinga 1951); A. Feuillet, *Les Psaumes eschatologiques du Règne de Yahvé*: NRTh 73 (1951) 244-260.352-363; J. Morgenstern, *Two Propheties from Fourth Century B. C. and the Evolution of Yom Kippur*: HUCA 24 (1952-1953) 1-74; S. Mowinckel, *Die vermeintliche «Passahlegende» (Ex 1-15)*: Studia Theologica 5 (1952) 66-88; I. Engnell, *Paesah-Massot and the Problem of «Patternism»*: Orientalia Suecana 1 (1952) 39-50; P. Grelot, *Études sur le «Papyrus Pascal» d'Éléphantine*: VT 4 (1954) 349-384; 5 (1955) 250-265; E. Lohse, *Pentekosté*: ThWNT 6 (1954) 45-49; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes* (Münich 1954); B. Couroyer, *L'origine égyptienne du mot «Pâque»*: RB 62 (1955) 481-496; Th. H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year* [2] (Nueva York 1955); H. Ringgren, *Esther and Purim*: Svensk Exegetisk Arsbok 20 (1955) 5-24; G. R. Driver, *Three Technical Terms in the Pentateuch (Azazel)*: JSSt 1 (1956) 97-98; H. Otten, *Ein Text zum Neujahrsfest aus Bogazköy*: Orientalistische Literaturzeitung 51 (1956) 101-105; J. Henninger, *Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semitern*, en *Studi Orienta-*

listici in onore di G. Levi della Vida I (Roma 1956) p.448-458; H. J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament:* EvTh 18 (1958) 47-67; E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes:* ZThK 55 (1958) 1-35; E. Auerbach, *Die Feste im alten Israel:* VT 8 (1958) 1-18; Id., *Neujahr- und Versönhnungs-Fest in den biblischen Quellen:* ibid., p.337-343; H. Cazelles, *Nouvel An, en Israel:* DBS 6 (1959) 620-645; H. E. del Medico, *Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim:* VT 15 (1965) 238-270; B. N. Wambacq, *Instituta Biblica* (Roma 1965).

E. Pesas, medidas y monedas

1) A. G. Barrois, *La métrologie dans la Bible:* RB 40 (1931) 185-213; 41 (1932) 50-76, y su obra *Manuel d'Archéologie Biblique* II (París 1953) p.243-258; H. Lewy, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding:* JAOS 64 (1944) 65-73; A. Segre, *A Documentary Analysis of Ancient Palestine Units of Measure:* JBL 64 (1945) 357-375; O. Eissfeldt, *Die Menetekel-Inschrift und ihre Deutung (Dan 5,25):* ZATW 63 (1951) 105-114; B. N. Wambacq, *De ponderibus in S. Scriptura:* VD 29 (1951) 341-350; Id., *De mensuris in S. Scriptura:* VD 32 (1954) 266-274.325-334; N. Avigad, *Another «Bath le-melek» Inscription* IEJ 3 (1953) 121-122; H. Otten, *Zum hethitischen Gewichtsystem:* Archiv für Orientforschung 17 (1954-1956) 128-131; J. Trinquet, *Métrologie biblique:* DBS 5 (1957) 1212-1250; R. B. Y. Scott, *The Hebrew Cubit:* JBL 77 (1958) 205-214; 78 (1959) 75-77; Id., *The Shekel Sing on Stone Weights:* BASOR 153 (1959) 32-35.35-38; Id., *Weights and Measures of the Bible:* BA 22 (1959) 22-40; J. T. Milik, *Deux jarres inscrites provenant d'une jarre de Qumrân:* Bi 40 (1959) 985-991; Y. Yadin, *Ancient Judaean Weights and the Date of the Samaria Ostraca,* en *Studies in the Bible:* Scripta Hierosolymitana 8 (Jerusalén 1960) p.1-17; R. B. Y. Scott, *Postscript on the Cubit:* JBL 79 (1960) 368.

2) A. Reinfenberg, *Ancient Jewish Coins*[2] (Jerusalén 1947); B. Kanael, *The Biginning of Maccabean Coinage:* IEJ 1 (1950-1951) 170-175; A. Reifenberg, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest* (Londres 1953); Id., *Publications of the Israel Numismatic Society.* I: *Recent Studies and Discoveries in Ancient Jewish and Syrian Coins* (Jerusalén 1954); D. Schlumberger, *L'argent grec dans l'empire achéménide* (París 1954); L. Kadman, *A Coin Find at Masada:* IEJ 7 (1957) 61-65; *Publications of the Israel Numismatic Society.* II: *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols* (Jerusalén 1959); B. N. Wambacq, *De Nummis in Sacra Scriptura:* VD 38 (1960) 156-172; L. Kadman, *The Coins of the Jewish War of 66-73:* Corpus Nummorum Palestinensium 3 (Jerusalén 1960); J. Babelon, *Monnaie:* DBS 5 (1957) 1346-1375.

F. Las sectas religiosas judías

A. Montgomery, *The Samaritans* (Filadelfia 1907); R. Leszynski, *Die Sadduzäer* (Berlín 1912); F. Prat, *Pharisiens:* DB 5 (París 1912) 205-218; J. Z. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees,* en *Studies of Jewish Literature in Honour of K. Kohler* (Berlín 1913); Id., *Sanhedrin,* en *The Jewish Encyclopedia;* J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* (París 1914); F. J. F. Jackson-Kirsopp Lake, *The Zealots, en The Biginnings of Christianity* I (1920) p.421-425; M. Gaster, *The Samaritans* (Londres 1925); R. T. Hertford, *Les Pharisiens* (París 1928); J. Vosté, *De sectis iudaeorum tempore Christi* (Roma 1929); J. Jeremias, *Grammateús:* ThWNT I p.740ss; L. Marchal, *Esséniens:* DBS 2 (1935) 1109-1132; E. Bikermann, *Les Hérodiens:* RB

47 (1938) 184-197; H. LOEWE, *Pharisaism*, en W. O. E. OESTERLEY, *Judaism and Christianity* I (Londres 1937); S. ZEITLIN, *The Political Synedrion and the Religious Sanhedrin:* JQR (1945) 109-140; J. Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays* (Cincinnati 1951); A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (París 1952); B. HOENIG, *The Great Sanhedrin* (Filadelfia 1953); G. VERMES, *Les Manuscrits du Désert de Juda* (París-Tournai 1954); M. BORROWS, *Les manuscrits de la Mer Morte* (París 1956); A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956); J. CARMIGNAC, *Esséniens*, en *Tables du DTC* (París 1957) p.1266-1277; J. T. MILIK, *Esseni et historia populi iudaici:* VD 35 (1957) 66ss; ID., *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda* (Marietti, Turín 1957); K. G. KUHN, *The Lord's Super and Communal Meal at Qumrân*, en *The Scrolls and New Testament* (Nueva York-Londres 1957); J. VAN DER PLOEG, *The Meals of Essens:* JSSt 2 (1957) 163-165; A. TRICOT, *Le Sanhédrin*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, II (Tournai 1959) p.63-64.

CAPITULO I

Instituciones familiares

A. LA FAMILIA

1. **El tipo familiar israelita.**—En etnografía se suelen distinguir diferentes tipos de familias: el *fratriarcado*, el *matriarcado*, el *patriarcado*. En el primero la autoridad es ejercida por el hermano mayor y se transmite de hermano a hermano. Se han encontrado indicios de este tipo familiar entre los hititas, los hurritas, los asirios y los elamitas. Parece que en Israel nunca existió este tipo de vida familiar. En el segundo, la madre, al menos a veces, ejerce la autoridad. Pero, sobre todo, el *matriarcado* se caracteriza por el hecho de que el parentesco se determina por medio de la madre. El niño pertenece al grupo social de su madre, y los derechos a la herencia son fijados por la descendencia materna. Esta forma social de vida familiar sería propia de la civilización de los pequeños cultivos; mientras que la civilización pastoril sería patriarcal [1].

Según Robertson Smith y otros autores, el matriarcado sería el tipo primitivo familiar entre los semitas. En Israel se encuentran vestigios [2] que, según algunos, indicarían que también entre los hebreos hubo costumbres matriarcales. Sin embargo, los textos aducidos son insuficientes para probar que los antiguos israelitas estuvieran regidos por el matriarcado. Por otra parte, los documentos bíblicos más antiguos que poseemos nos demuestran claramente que el tipo familiar que regía entre los hebreos era el *patriarcal* [3]. El padre tenía la autoridad y la

[1] Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I (Édit. du Cerf, París 1961) p.37.
[2] Cf. Gén 20,12; 48,5; Jue 14; Lev 18,9; 20,17; Dt 27,22; Ez 22,11.
[3] El grupo familiar se designa con la expresión *bet 'ab* = «casa paterna»; las genealogías se dan siguiendo la línea paterna, sin nombrar para nada a las mujeres, a no ser en casos excep-

ejercía sobre todos los miembros de la familia. Esta estaba compuesta por el padre, la mujer (una o varias), los hijos, los siervos y los extranjeros que vivían bajo la protección del jefe de familia [4].

De un modo parecido a lo que sucede con el término *familia* en nuestras lenguas modernas, así sucedía con el de *bet*= «casa» entre los israelitas. Frecuentemente tenía un sentido más amplio, llegando a comprender al pueblo entero, la «casa de Jacob», o una parte importante del pueblo, la «casa de José» [5]. Otras veces se confundía con el *clan*, o sea, el conjunto de varias familias que procedían de un mismo tronco y habitaban un mismo lugar [6].

2. **Solidaridad familiar.**—En las familias israelitas, en los clanes e incluso en las tribus, existía una conciencia muy fuerte de solidaridad. Los miembros de una familia se debían ayuda y protección mutua. La regulación de este deber estaba dirigida por una institución particular llamada *go'el*, que es equivalente a «redentor, defensor, protector» de los intereses de un individuo o de un grupo. El *go'el* tenía obligación de intervenir en un cierto número de casos: si un israelita ha tenido que venderse como esclavo para pagar una deuda, un pariente suyo tendrá que rescatarle [7]. Si un israelita se ve obligado a vender su patrimonio, el *go'el* tiene que comprarlo para evitar la alienación de un bien familiar [8]. La historia de Rut ilustra este aspecto del *go'el*, unido al mismo tiempo a un caso de levirato [9]. Existía un cierto orden en el ejercicio del deber de *go'el:* primero, el tío paterno; después el hijo de éste y, en fin, los demás parientes [10]. El *go'el* podía renunciar a su derecho o sustraerse a su deber [11]. La obligación más grave que pesaba sobre el *go'el* era la venganza de sangre. En conformidad con esta obligación, la sangre de un pariente tenía que ser vengada con la muerte de aquel que la había derramado o, faltando éste, con la muerte de alguno de su familia. Casos de venganza de sangre son frecuentes en la Biblia [12]. Sin embargo, la legis-

cionales. Dentro del matrimonio el marido es el «señor» = *ba'al* de su mujer. El padre tiene sobre sus hijos, incluso sobre los hijos casados que viven con él, una autoridad absoluta de vida o muerte.

[4] Cf. Gén 7,1.7; 46,8-26; Jue 11,1-7.
[5] Cf. Abd 18; Ez 18,31; 33,11; Sal 115,9; Mt 15,24.
[6] Cf. Jue 18,11; 1 Sam 20,29, etc.
[7] Cf. Lev 25,47-49.
[8] Cf. Lev 25,25.
[9] Cf. Rut 2,20; 3,12; 4,4-10.
[10] Cf. Lev 25,49.
[11] Cf. Rut 4,7-8; Dt 25,9.
[12] La ley de la venganza de sangre se expresa con una salvaje violencia en el cántico de Lamec: Gén 4,23-24. Todavía después que los israelitas se hicieron sedentarios se conservó la ley: 2 Sam 2,22-23; 3,22-27.30. Las ciudades de refugio sancionan la venganza de sangre (Núm 35,9-34; Dt 19,1-13), pero establecen un control sobre ella con el fin de evitar excesos.

lación se ha esforzado por moderar esta venganza con el ejercicio de una justicia pública.

3. **Evolución de las costumbres familiares.**—Cuando los israelitas pasaron de la vida nómada a la vida sedentaria y comenzaron a formar ciudades y pueblos, las costumbres sociales cambiaron bastante.

Aparecen las primeras industrias, que suelen transmitirse de padres a hijos. A veces forman una especie de corporaciones de artesanos, dirigidos por un *padre*, en torno al cual se agrupan miembros de la misma familia o, si no pertenecen a la misma familia, se agrupan a la manera de familias [13].

La vida de ciudad fue restringiendo el número de miembros de la familia viviendo bajo un mismo techo. En las pequeñas casas que muestran las excavaciones hechas en diversos lugares de Palestina sólo habitaban el padre y los hijos no casados. Cuando uno de éstos se casaba y formaba una familia, iba a habitar en otra casa, «construía una casa» [14]. Los esclavos continúan perteneciendo a la familia, pero serán cada día menos numerosos. En su lugar comienza a aparecer otra categoría social, la de los mercenarios asalariados. La sociedad israelita no se compondrá ya de grupos familiares como base de toda la vida social, sino que habrá un rey y unos súbditos, patronos y obreros, ricos y pobres. Esta profunda transformación ya se había operado, tanto en Israel como en Judá, antes del siglo VIII a.C.

En esta nueva situación, la autoridad del jefe de familia queda bastante restringida. Un padre ya no puede disponer de la vida de su hijo. Ha de someterse al juicio de los ancianos de la ciudad [15]. La solidaridad también va disminuyendo, y las personas se van separando más y más del grupo familiar. La responsabilidad individual comienza a suplantar la responsabilidad colectiva [16].

13 Cf. Neh 11,35; 1 Cron 4,14.21.23.
14 Cf. Neh 7,4; 2 Sam 13,7.8.20; Job 1,4.13.
15 Cf. Dt 21,18-21; 2 Sam 14,4-11.
16 El principio de la responsabilidad individual es propuesto en Dt 24,16; en 2 Sam 14,6 es aplicado, pero, por la importancia que le da el autor sagrado en este lugar, se saca la impresión de que aún en aquel tiempo era lo más frecuente la aplicación del principio de la responsabilidad colectiva. Jeremías (31,29-30) también afirma la responsabilidad individual; pero fue sobre todo Ezequiel (14,12-20; 18,10-20) el que más contribuyó a la difusión del principio de la responsabilidad individual.

B. El matrimonio

1. **Monogamia y poligamia.**—El relato de la creación de la primera pareja humana [17], perteneciente a la tradición yahvista, presenta la institución del *matrimonio monogámico* como querido por Dios. Los patriarcas descendientes de Set son presentados por el relato bíblico como monógamos [18]; en cambio, la poligamia aparece en la línea reprobada de Caín [19].

Abrahán en un principio sólo tenía una mujer, Sara, y fue únicamente por razón de su esterilidad por lo que tomó a Agar como concubina, a propuesta de la misma Sara [20]. Isaac tuvo también una sola mujer, Rebeca. En esto los patriarcas se adaptaban a las leyes del *Código de Hammurabi* (hacia el año 1700 a.C.), según las cuales, el marido sólo podía tomar una segunda mujer en el caso de que la primera fuera estéril. Y, aunque la concubina tuviera hijos, nunca podía llegar a tener los mismos derechos que la legítima esposa [21].

Los hijos de Isaac, Jacob y Esaú, practicaron, en cambio, la poligamia. Jacob se casó con dos hermanas, y cada una le dio, además, una sirvienta [22]. Esaú tuvo tres mujeres del mismo rango [23]. De aquí se deduce que las costumbres en la época patriarcal se fueron haciendo cada vez menos estrictas, de tal forma que, bajo los jueces y los reyes, las restricciones que todavía existían entre los patriarcas desaparecen. Así Gedeón tuvo «muchas mujeres» [24], y los reyes poseían a veces un harén numeroso [25].

Por otra parte, el Deuteronomio (21,15-17) reconoce la bigamia como un hecho legal. Y, en consecuencia, considera la poligamia como autorizada. Sin embargo, no podemos decir con certeza si la bigamia a la que alude el Dt 21,15-17 era muy frecuente en Israel. Los documentos que abarcan la época monárquica hablan a menudo de los harenes de los reyes, pero en muy raras ocasiones aluden a la poligamia de los particulares. Uno de estos casos es el padre del profeta Samuel, que tenía dos esposas [26]. Es muy probable que los israelitas particulares, aunque autorizados por la costumbre a tener varias mujeres, en la práctica fuesen poquísimos los que las te-

[17] Cf. Gén 2,21-24.
[18] Cf. Gén 7,7 en donde Noé es presentado como monógamo.
[19] Cf. Gén 4,19.
[20] Cf. Gén 16,1-2.
[21] Cf. Gén 16,5-15; 21,10-21.
[22] Cf. Gén 29,15-30; 30,1-9.
[23] Cf. Gén 26,34; 28,9; 36,1-5.
[24] Cf. Jue 8,30-31.
[25] Cf. 2 Sam 3,2-5; 5,13; 11,27; 15,16; 1 Re 11,3; 2 Crón 11,21.
[26] Cf. 1 Sam 1,2. Cf. A. Gelin, *Le passage de la polygamie à la monogamie:* Mélanges Podechard (Lyón 1945) 135-146.

nían. Las razones principales de esto debieron ser: en primer lugar, la presencia de varias esposas en una misma casa no favorecía en nada la paz del hogar [27]. En segundo lugar, solía ser frecuente la envidia de la esposa estéril respecto de la esposa fecunda [28]. A lo que hay que añadir las preferencias del marido por una de sus mujeres [29]. Una tercera razón era la pobreza o escasez de recursos de la mayoría de las familias israelitas, que no podían permitirse el lujo de tener muchas mujeres.

Cuando se daba la poligamia, era casi siempre porque la primera esposa no tenía hijos o porque no daba a su marido descendientes varones.

La monogamia era, por lo tanto, el estado casi normal y ordinario de la familia israelita. Así nos lo demuestran los libros sagrados desde la época de los jueces hasta los albores del cristianismo. Cuando los profetas emplean el simbolismo matrimonial para significar las relaciones entre Israel y Yahvé se basan en el matrimonio monógamo, considerándolo como el único estado normal [30]. Los libros sapienciales, que con frecuencia nos suelen ofrecer un cuadro de la sociedad de su época, nunca hablan de la poligamia [31]. Y al presentarnos a la mujer del hogar, lo suelen hacer en términos que claramente aluden al matrimonio estrictamente monógamo [32].

2. **Contrato matrimonial.**—Tanto la mujer como el hombre en Israel se solían casar muy jóvenes. Esto explica en parte la intervención decisiva que tenían los padres en la conclusión del matrimonio. Frecuentemente no eran consultados ni el novio ni la novia, sino que los padres respectivos arreglaban todo a espaldas de los futuros contrayentes [33]. Los matrimonios solían concertarse siempre dentro de la parentela, de la tribu o de la nación. En ciertas circunstancias, sin embargo, se concertaban matrimonios con mujeres ajenas al propio clan e incluso con extranjeras [34].

La costumbre permitía los matrimonios entre parientes, bajo el influjo de la vida tribal [35]. Los contratos matrimoniales

[27] Cf. 1 Sam 1,6; Gén 16,4-5.
[28] Cf. Gén 30,1.
[29] Cf. Gén 29,30-31; 1 Sam 1,5-6; Eclo 37,12. La ley del Dt 21,15-17 sale en defensa de los hijos de la mujer menos amada, para que no fuesen desposeídos en beneficio de los otros.
[30] Cf. Os 2,4s; Jer 2,2; Is 50,1; 54,6-7; 62,4-5; Ez 16. Si Ezequiel, en el c.23, compara las relaciones de Samaría y Jerusalén con Yahvé a un matrimonio con dos hermanas es con el fin de adaptarse a las condiciones históricas de ambos reinos.
[31] Cf. Prov 5,15-19; Ecl 9,9; Eclo 26,1-4. El texto de Eclo 37,11s puede tener un sentido más amplio.
[32] Cf. Prov 31,10-31.
[33] Cf. Gén 21,21; 24,33-53; 28,1-2; Jue 14,2s; Tob 7,9-12.
[34] Cf. Gén 24,50-51; 29,22-29; Tob 7,10ss; Gén 26,34; 41,45; Ex 2,21; Rut 1,4; 2 Sam 11,3.
[35] Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.* I p.54s.

entre primo-hermanos eran bastante frecuentes, como se ve por los casos de Isaac y Rebeca, Jacob y Lía-Raquel [36], Tobías y Sara [37]. Sin embargo, en el interior de una misma familia, los matrimonios con los parientes inmediatos estaban prohibidos.

Los miembros pertenecientes al sacerdocio estaban sometidos a restricciones particulares. No podían casarse con una mujer que se hubiera entregado a la prostitución o que hubiera sido repudiada por su marido [38]. También las viudas quedaban excluidas del matrimonio con los sacerdotes, salvo en caso que fuera viuda de un sacerdote [39]. El sumo sacerdote de Israel sólo se podía casar con una virgen.

Una vez que se hacía la petición de mano a los padres de la joven, se discutían las condiciones y, en especial, el precio o cantidad del *mohar* [40]. Era el *mohar* una suma de dinero que el novio tenía que pagar al padre de la novia. La suma podía variar según las exigencias del padre o de la situación social de la familia [41]. En los matrimonios impuestos a causa de la violación de una virgen, la ley prescribía la cantidad de 50 siclos de plata [42]. Pero en este caso, el *mohar* es un castigo, y de ordinario debía ser inferior a 50 siclos. Probablemente la suma variaba entre 10 y 30 siclos [43]. El pago del *mohar* podía ser reemplazado por una prestación de trabajo, como sucedió con Jacob [44], o por un gran servicio hecho a la nación o al rey [45].

La obligación de pagar una cantidad de dinero determinada, o el equivalente, a la familia de la novia confería al matrimonio israelita el aspecto de una compra. Empero el *mohar* no es propiamente el precio pagado por la mujer, sino la compensación otorgada a la familia. De este modo el futuro marido «adquiere un derecho sobre la mujer: es su «señor» = *ba'al*, su «posesión» [46], pero no una mercancía [47]. Esto es confirmado

[36] Cf. Gén 24,4; 28,2; 29,19; Jue 14,3; Tob 4,12.

[37] Cf. Tob 6,12-13; 7,10-12. Sin embargo, la Ley prohibía el matrimonio entre padre e hija, madre e hijo (Lev 18,7); entre padre y nieta (Lev 18,10), entre hermano y hermana (Lev 18,9; Dt 27,22). El matrimonio con una hermanastra, permitido en época patriarcal (Gén 20,12) y bajo David (2 Sam 13,13), está prohibido por Lev 18,11; 20,17. El casarse con dos hermanas, como lo hizo Jacob, está también prohibido por Lev 18,18. Otras restricciones se pueden ver en Lev 18 y 20; Núm 26,59; Dt 27,23.

[38] Cf. Lev 21,7.

[39] Cf. Ez 44,22.

[40] Cf. Gén 29,15s; 34,12.

[41] Cf. Gén 34,12; 1 Sam 18,23.

[42] Cf. Dt 22,29.

[43] No se sabe con certeza a cuánto subía el *mohar*. De Ex 21,32 y 27,4-5 quizá se pueda deducir que debía variar entre 10 siclos, que valía una joven de menos de veinte años, y 30 siclos, que había que pagar como indemnizción por la muerte de una esclava. Cf. R. DUSSAUD, *Le mohar israélite*, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscrip. et Belles-Lettres* (1953) p.142-151.

[44] Cf. Gén 29,15-30.

[45] Cf. Jos 15,16; Jue 1,12; 1 Sam 18,25-27.

[46] Cf. Gén 20,3; Ex 21,3.22; Dt 22,22.

[47] Una auténtica mercancía se daba cuando un padre vendía a su hija a otro hombre como esclava: Ex 21,7-11.

por las costumbres de los árabes de la moderna Palestina. También ellos pagan el *mohar* a los padres de la joven. La cantidad varía según los lugares y la riqueza de la familia. Pero el pago del *mohar* no es considerado como una compra, sino que parte de él es para preparar el ajuar de la novia [48].

Aparte del *mohar*, el novio solía hacer diferentes regalos con motivo del matrimonio [49]. Los regalos ofrecidos a la novia y a su familia eran como una recompensa por la aceptación del matrimonio. Así hizo el siervo de Abrahán una vez aceptado el matrimonio de Rebeca con Isaac [50].

¿Existía la dote en el matrimonio israelita? Parece que no. El caso del faraón que da la ciudad de Guezer, como regalo de bodas, a su hija que se casa con Salomón [51], y el del padre de Sara, que, al casarse ésta con Tobías, da al joven la mitad de sus bienes [52], son hechos que se adaptan a las leyes de otros países. El uso de la dote parece que no tuvo aceptación entre los hebreos. El Siracida parece incluso rechazarlo como algo execrable: «Motivo de cólera, de reproche y de vergüenza, es la mujer que mantiene a su marido» [53].

3. **Los desposorios.**—Los desposorios constituían la promesa de matrimonio que se solía hacer antes de la celebración de la boda. En los libros históricos de la Biblia son escasas las informaciones que podemos recoger a propósito de los desposorios [54]. En cambio, el Deuteronomio demuestra claramente que los desposorios eran una costumbre reconocida en Israel y que tenía efectos jurídicos. Según Dt 20,7, un hombre que ha celebrado los desposorios con una joven, aunque todavía no se haya casado con ella, queda dispensado de ir a la guerra. En Dt 22,23-27 se regula el caso de una joven seducida por un hombre distinto de aquel con el cual ha celebrado los desposorios. El seductor ha de ser condenado a muerte. Con lo cual se da a entender que los desposorios tenían casi el mismo

48 Una costumbre parecida existía en Babilonia, en donde el *tirhatu* (de 1 a 50 siclos) era entregado al padre de la novia. Pero el padre sólo disponía del usufructo, y el *tirhatu* íntegro era entregado a la mujer en caso de quedar viuda, o a los hijos de la mujer en caso de muerte de ésta. En el derecho asirio, el *tirhatu* era entregado a la misma mujer. Algo parecido sucedía en la colonia judía de Elefantina, en donde el *mohar* es contado entre las posesiones de la mujer, aunque pagado al padre.

49 Cf. Gén 34,12.

50 Cf. Gén 24,53. La misma costumbre existía en Mesopotamia: según el *Código de Hammurabi*, el novio distribuía regalos a los parientes de la novia; pero en el caso que los esponsales fueran rotos, tenían que devolvérselos.

51 Cf. 1 Re 9,16.

52 Cf. Tob 8,21. Además, en este caso, Sara era hija única, y la cesión de la mitad de los bienes pudiera ser un avance de la herencia.

53 Cf. Eclo 25,22.

54 Tenemos, sin embargo, los casos de Rebeca, que es prometida a Isaac en casa de sus padres, pero se casa sólo cuando llega a Canaán (Gén 24,67), y el de Jacob, que debe trabajar siete años, habiendo precedido la promesa de Labán (Gén 29,15-21). Mikal fue prometida a David a cambio de cien prepucios filisteos (1 Sam 18,17-19).

valor jurídico que el matrimonio. El *mohar* solía ser pagado inmediatamente después de los desposorios o en el momento mismo de celebrarlos.

También en Mesopotamia existían los desposorios, que se concluían con el pago del *tirhatu*, y llevaban consigo consecuencias jurídicas. Disposiciones semejantes se encuentran igualmente en las leyes de los hititas [55].

4. **Celebración de la boda.**—El matrimonio definitivo se formalizaba mediante un contrato escrito [56]. Son muy escasas las noticias que nos da la Biblia acerca de este contrato. Pero sabemos por el *Código de Hammurabi* y otros documentos provenientes de Mesopotamia que un matrimonio era inválido si no había sido concluido mediante un contrato. El Dt 24, 1.3 y Jer 3,8 nos informan que ya antes del destierro se redactaban por escrito actas de divorcio; luego con mayor razón se redactarían los contratos matrimoniales.

Es digno de constatar que en Israel, como en Mesopotamia, el matrimonio era un asunto totalmente civil y no era sancionado por algún acto religioso [57].

La fórmula del contrato matrimonial debía de ser semejante a la que encontramos en los papiros de Elefantina (s.v a.C.): «Ella es mi esposa y yo soy su marido desde ahora para siempre». En el libro de Tobías se encuentra una fórmula más o menos equivalente: «Desde ahora tú eres su hermano y ella es tu hermana» [58].

El matrimonio daba lugar a una serie de fiestas que se prolongaban ordinariamente por espacio de siete días. La ceremonia principal de estas fiestas era la entrada de la novia en la casa del esposo. El novio, con una corona adornando su cabeza [59] y acompañado de sus amigos con instrumentos musicales [60], se dirigía a la casa de la novia. Allí le esperaba la novia ricamente vestida y adornada con joyas [61], pero con el rostro velado [62]. Acompañada de sus amigas, y entre cánticos de amor en los que se celebraban las cualidades de ambos novios [63], era conducida a casa del esposo e introducida en la alcoba nupcial.

55 Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.* I p.57-58; C. Wiener, en RSR 44 (1956) 403-7.
56 Cf. Tob 7,13s.
57 Cf. R. de Vaux, o.c., p.58.
58 Cf. Tob 7,11s. En un contrato del siglo II d.C. encontrado en el desierto de Judá, se emplea la fórmula siguiente: «Tú serás mi mujer» (cf. R. Yaron, *Aramaic Marriage Contracts from Elephantine:* JSSt 3 [1958] 1-39; 5 [1960] 66-70).
59 Cf. Cant 3,11; Is 61,10.
60 Cf. 1 Mac 9,39.
61 Cf. Sal 45,14s; Is 61,10.
62 Cf. Cant 4,1.3; 6,7.
63 Cf. Jer 16,9; Sal 45.

Una vez dentro, se quitaba el velo que cubría su rostro [64]. A continuación se celebraba un gran banquete [65] en casa del novio. Los regocijos duraban normalmente siete días pero se podían prolongar hasta dos semanas [66]. El matrimonio era consumado la primera noche de bodas [67].

La mujer, al casarse, dejaba a sus padres y toda su parentela y pasaba a pertenecer al clan del marido. Los hijos que tuviera pertenecerían igualmente al clan. Existen, sin embargo, algunas excepciones, como el caso de Jacob, que, una vez casado con Lía y Raquel, continúa viviendo en casa de su suegro; y cuando Jacob huye, Labán le reprocha el haberle quitado sus hijas [68]. Gedeón tiene una concubina que residía en casa de sus padres [69]. Sansón se casa con una filistea de Timna, la cual permanece con sus parientes, y el marido la viene a visitar de vez en cuando [70].

Estos casos, no obstante, se pueden explicar con bastante facilidad si se tiene presente que los catorce años de servicio de Jacob equivalían al *mohar*. Y si aún permanece con Labán más años, era a causa de un contrato [71] o porque temía a su hermano Esaú [72]. En el caso de Gedeón, el mismo texto subraya que se trataba de una concubina. El de Sansón es especial, y se ha de notar que él no habita en casa de su mujer ni pertenece a su clan, sino al clan de los danitas [73].

5. **El repudio y el divorcio.**—Entre los israelitas, el marido podía repudiar. Pero la mujer no podía solicitar el divorcio. Las razones que podían motivar el repudio de la mujer por parte del marido son indicadas de modo vago y general en Dt 24,1: Si a un hombre no le agrada su mujer «porque ha notado en ella algo de torpe, le escribirá el libelo de repudio, y poniéndoselo en la mano, la mandará a su casa». Este texto dio lugar a interminables discusiones en las escuelas teológicas judías. En la época de Cristo, la escuela rigorista de Shammai admitía como causas de repudio solamente el adulterio y la mala conducta de la mujer. La escuela laxista de Hillel, en cam-

64 Esto explica el que Labán hubiera podido introducir en la alcoba nupcial a su hija Lía en lugar de Raquel, cuando Jacob celebró su primer matrimonio (Gén 29,23-25). Esta es la razón de que Rebeca se velase al ver a su novio Isaac (Gén 24,65).

65 Cf. Gén 29,22; Jue 14,10; Tob 7,14; Mt 22,2.

66 Cf. Gén 29,27; Jue 14,12; Tob 8,20.

67 Cf. Gén 29,23; Tob 8,1; Dt 22,13-21.

68 Cf. Gén 31,26.43.

69 Cf. Jue 8,31; 9,1-2.

70 Cf. Jue 14,8-9; 15,1-2. Véase L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge, Mass., 1942); E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Londres 1944); D. R. Mace, *Hebrew Marriage* (Londres 1953).

71 Cf. Gén 30,25-31.

72 Cf. Gén 27,42-45; 31,41.

73 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.52; A. Jaussen, *Le goz musarrib*: RB 19 (1910) 237-249; A. van Selms, *The Best Man and Bride*: Journal of Near Eastern Studies 9 (1950) 65-75.

bio, consideraba como causas suficientes de repudio cualquier razón, incluso fútil, como, por ejemplo, el haber hecho mal la comida o la simple preferencia del marido por otra mujer [74].

La manera de repudiar a la mujer era sencilla. El marido debía hacer una declaración ante testigos que sonaba más o menos en estos términos: «Ella no es mi mujer ni yo soy más su marido» [75]. Pero, además, el marido tenía que redactar un acta de repudio [76] que permitía a la mujer casarse de nuevo [77].

La ley israelita ponía pocas trabas al repudio. El hombre que había acusado a su mujer falsamente de no ser virgen cuando se casó con ella, no podía repudiarla nunca [78]. Lo mismo sucedía con el individuo que había tenido que casarse con una joven por haberla violentado [79]. Si una mujer repudiada se había vuelto a casar y más tarde quedaba libre por muerte de su segundo marido o por repudio, el primer marido no podía volver a casarse con ella [80]. En cambio, si había sido repudiada y no se había vuelto a casar, entonces el primer marido podía volverla a tomar como esposa. Tal parece el caso del doble matrimonio de Oseas [81].

A pesar de las facilidades que daba la ley a los israelitas para divorciarse, parece que no era demasiado frecuente el repudio. Los libros sapienciales elogian la fidelidad conyugal [82], y el profeta Malaquías enseña que el matrimonio ha hecho de los contrayentes un solo ser y que el marido ha de guardar la fidelidad jurada a su mujer, porque «lo que Dios ha unido, el hombre no lo puede separar» [83]. En este mismo argumento se apoyará Jesucristo para proclamar en el Nuevo Testamento la indisolubilidad del matrimonio [84].

Aunque el Antiguo Testamento no dice nada sobre una posible compensación del marido a la mujer repudiada, es bastante probable que existiese. El *Código de Hammurabi* la exige, y los contratos matrimoniales de la colonia judía de Elefantina nos indican que el marido que repudiaba a su mujer no podía reclamar el *mohar*, le tenía que pagar «el precio del divorcio» y la mujer se quedaba con todo lo que había llevado al casarse [85].

[74] Cf. W. KORNFELD, *Mariage dans l'Ancien Testament:* DBS 5 (París 1954) 905-926; R. YARON, *On Divorce in Old Testament Times:* Rev. International des Droits de l'Antiquité 6 (1957) 77ss.

[75] Cf. Os 2,4. En Elefantina se decía: «Me divorcio de mi mujer».

[76] Cf. Dt 24,1.3; Is 50,1; Jer 3,8.

[77] Cf. Dt 24,2.

[78] Cf. Dt 22,13-19.

[79] Cf. Dt 22,28-29.

[80] Cf. Dt 24,3-4; Jer 3,1.

[81] Cf. Os 2-3.

[82] Cf. Prov 5,15-19; Ecl 9,9.

[83] Cf. Gén 2,21-24; Mal 2,14-16.

[84] Cf. Mt 5,31-32; 19,1-9.

[85] Cf. R. DE VAUX, o.c., I, p.62.

6. **El adulterio y la fornicación.**—El adulterio es condenado por el decálogo [86] y severamente castigado por las leyes israelitas [87]. El adulterio de un hombre con una mujer casada era castigado con la muerte de ambos [88]. Los relatos del Génesis [89] presentan el adulterio como una falta que Dios castiga muy severamente. La pena contra los adúlteros se ejecutaba ordinariamente por lapidación [90]. Al marido es recomendada la fidelidad conyugal [91]; pero en caso de que falte, sólo es castigado cuando hiere los derechos de otro tomando como cómplice una mujer casada o cuando violenta a una virgen.

Las partes más antiguas del libro de los Proverbios asimilan el adulterio a la prostitución. [92]. El hombre que frecuenta las prostitutas disipa sus bienes y pierde su vigor, pero no comete un delito que la ley castiga [93]. Otras partes del mismo libro de los Proverbios [94] exhortan a los jóvenes a huir de la seducción de una mujer infiel a su marido. El dejarse llevar del amor por tales mujeres conduce a la muerte [95], es decir, a la perdición moral.

7. **El levirato.**—Existía en Israel una ley según la cual en una familia con varios hermanos, si uno de ellos moría sin hijos, la viuda tenía que ser tomada como esposa por uno de los hermanos, y el primogénito de este nuevo matrimonio era considerado legalmente como hijo del difunto [96]. Los cuñados podían eludir esta obligación, pero tenían que hacer una declaración delante de los ancianos de la ciudad y soportar la afrenta que les infligía la viuda quitándoles uno de los zapatos y escupiéndoles en la cara mientras decía: «Así se hace con el hombre que no levanta la casa de su hermano» [97].

Esta institución se llamaba *levirato*, del término latino *levir*, con el que se traduce la palabra hebrea *yabam* = «cuñado». En el Antiguo Testamento es ilustrada dicha institución con los ejemplos de Tamar [98] y Rut [99], que en cuanto a algunos de-

[86] Cf. Ex 20,14; Dt 5,18. Véase W. Kornfeld, *L'adultère dans l'Orient antique*: RB 57 (1950) 92-109; E. Volterra, *Osservazioni sul divorzio nei documenti aramaici*, en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* II (Roma 1956) p.586-600.

[87] Cf. Gén 38,24; Ez 16,40.

[88] Cf. Lev 20,10; Dt 22,22-24.

[89] Cf. Gén 20,1-13; 26,7-11.

[90] Cf. Dt 22,23-24; Ez 16,40; Jn 8,5.

[91] Cf. Prov 5,15-19.

[92] Cf. Prov 23,27; 30,18-20.

[93] Cf. Prov 29,3; 31,3.

[94] Cf. Prov 1-9.

[95] Cf. Prov 2,18; 5,5; 7,26-27; 6,34.

[96] Esta ley se encuentra en Dt 25,5-10.

[97] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.63-64; M. Burrows, *Levirate Marriage in Israel*: JBL 59 (1940) 23-33.

[98] En el relato de Tamar (Gén 38,6-19), la obligación del levirato es más estricta que en la ley del Deuteronomio (25,5-10): el cuñado no puede sustraerse a la obligación, y ésta recae sucesivamente sobre todos los hermanos del difunto. La unión de Tamar con Judá es el acto desesperado de una mujer que quiere tener hijos de la misma estirpe de su marido (cf. M. Burrows, *The Ancient Background of Levirate*: BASOR 77 [1940] 2-15).

[99] La narración de Rut nos presenta la ley del levirato unida al rescate de los bienes por el *go'el*. La ley de Dt 25,5-10 no se aplica a Rut porque no tiene cuñados (Rut 1,11s). Con ella se desposa un pariente próximo (Rut 2,20; 3,12). Pero las intenciones y los efectos

talles no corresponden perfectamente a la ley del Deuteronomio.

Esta costumbre israelita del *levirato* tiene sus paralelos en otros pueblos, principalmente en los que rodeaban Palestina. Pero también se encuentra en los hurritas de Nuzu [100], en los hititas, en Ugarit y en Elam.

En cuanto al significado del *levirato*, se ha discutido mucho entre los autores. La explicación que nos da la Biblia es la siguiente: Se trata de perpetuar la descendencia masculina, es decir, la «casa» del jefe de familia. Por este motivo, el hijo primero habido del matrimonio levirático era considerado como hijo del difunto. No se trata únicamente de una razón sentimental, sino que se pretendía con ello evitar la alienación de la herencia familiar. Esto se deduce claramente de la ley deuteronómica [101] y del relato de Rut, en el cual el derecho de compra de las tierras va ligado a la obligación de casarse con la viuda [102].

C. Posición de la mujer israelita

1. **La mujer casada.**—La mujer israelita solía llamar a su marido con las expresiones *ba'al* = «amo» y *'adôn* = «señor» [103], lo mismo que hacían los esclavos con su dueño y el súbdito con su rey. El decálogo coloca a la mujer entre los bienes de su marido, juntamente con la casa, los criados, los campos, el buey y el asno [104]. No puede heredar de su marido, ni las hijas de su padre, salvo en el caso de que no haya heredero varón [105]. El marido puede repudiarla, pero la esposa no puede pedir el divorcio. El voto hecho por una mujer casada, y con mayor razón por una hija, no tenía validez sin el consentimiento del marido [106].

Todos estos detalles parecen contribuir a la formación de un cuadro bastante oscuro y deprimente de la mujer israelita. No obstante, su situación era completamente distinta de la de una esclava. Un hombre podía vender su esclavo e incluso

de este matrimonio son los del levirato (Rut 4,5s.10.17). Cf. M. Burrows, *The Marriage of Booz and Ruth*: JBL 59 (1940) 445-454; H. Rowley, *The Marriage of Ruth*: HTR 40 (1947) 77-99.

100 Cf. C. H. Gordon, *The Status of Women as Reflected in the Nuzi Tablets*: Zeitsch. für Assyriologie und verwande Gebiete 43 (1936) 146-169; BASOR 66 (1937) 25-27.

101 Cf. Dt 25,5ss.

102 Rut 1-4; cf. Lev 25; Núm 36,2-9.

103 Cf. Gén 18,2; Jue 19,26; Am 4,1.

104 Cf. Ex 20,17; Dt 5,21.

105 Cf. Núm 27,8.

106 Cf. Núm 30,4-17. Véanse M. Löhr, *Die Stellung des Weibes zu Yahve-Religion und Kult* (Leipzig 1918); P. Cruveilhier, *Le droit de la femme dans la Génèse et dans le recueil de lois assyriennes*: RB 36 (1927) 350-376; E. M. MacDonald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes* (Toronto 1931); J. Leipoldt, *Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig 1954) 69-114.

su propia hija [107], pero no a su esposa, ni siquiera en el caso en que la hubiera comprado como esclava de guerra [108]. Por otra parte, el marido podía repudiar a su esposa, pero ésta estaba protegida por la ley, la cual exigía del esposo el libelo de repudio con el cual la mujer adquiría su plena libertad.

Sobre la mujer casada pesaban los trabajos de la casa: cocinar, cocer el pan, hilar, coser, limpiar, etc. Tenía que ir a trabajar al campo, guardar los rebaños, transportar la leña. Pero estos trabajos no eran humillantes, sino que, por el contrario, le atraían mayor admiración. El marido estimaba grandemente a su esposa, sobre todo cuando le daba un hijo varón [109]. Los hijos le debían obediencia y respeto. La ley condena las faltas de los hijos contra su madre en los mismos términos que condena las cometidas contra el padre [110]. El decálogo manda honrar igualmente al padre y a la madre [111]. Los libros sapienciales insisten en el respeto debido a la madre [112].

Algunos relatos bíblicos que nos hablan de la intimidad de la familia israelita nos presentan a la esposa amada y escuchada por su esposo y tratada por él como una igual. Así sucede con la madre de Samuel [113], con la mujer de Sunam [114] y con los dos matrimonios modelos que aparecen en el libro de Tobías. Tal debía de ser sin duda alguna la condición ordinaria de la mujer israelita. El libro de los Proverbios hace el elogio de la buena ama de casa, a la cual sus hijos proclaman dichosa y de la que se gloría su marido [115].

Sin embargo, social y jurídicamente hablando, la situación de la mujer israelita era inferior a la que tenía en Babilonia y en Egipto. En Babilonia, la mujer participaba, en parte, en la herencia de su marido, podía hacer contratos, podía comprar, podía acudir a la justicia. En Egipto, la mujer aparece frecuentemente con todos los derechos de un verdadero jefe de familia. En la colonia judía de Elefantina, la mujer judía había adquirido ciertos derechos civiles: podía divorciarse, podía ser propietaria, hacer cambios, donaciones, etc. [116]

2. **La mujer viuda.**—Después de la muerte del marido la viuda guardaba durante cierto tiempo, cuya verdadera duración desconocemos, el luto [117]. Si la viuda no tenía hijos, po-

[107] Cf. Ex 21,7.
[108] Cf. Dt 21,14.
[109] Cf. Gén 16,4; 29,31-30,24.
[110] Cf. Ex 21,17; Lev 20,9; Dt 21,18-21.
[111] Cf. Ex 20,12; Lev 19,3.
[112] Cf. Prov 19,26; 20,20; 23,22; 30,17; Eclo 3,1-16.
[113] Cf. 1 Sam 1,4-8.22-23.
[114] Cf. 2 Re 4,8-24.
[115] Cf. Prov 31,10-31.
[116] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.67s.
[117] Cf. Gén 38,14; 2 Sam 14,2; Jdt 8,5; 10,3. Los tres años de luto que observa Judit parecen algo excepcional y no deben de corresponder a la costumbre (Jdt 8,4).

día continuar unida a la familia de su marido por la práctica del levirato. Si no había *levir*, entonces tenía libertad para casarse de nuevo fuera de la familia de su marido difunto [118]. Mientras tanto, podía volver a vivir con su padre y su madre [119], La historia de Tamar nos muestra, sin embargo, que el suegro conservaba cierta autoridad sobre ella [120].

Sucedía con frecuencia que las viudas, especialmente las que quedaban con muchos hijos, se encontraban en una situación de verdadera miseria [121]. Para protegerla, la ley religiosa recomendaba insistentemente la caridad con las viudas, los huérfanos y los extranjeros domiciliados en Palestina, que no tenían el sostén de una familia [122]. Dios mismo era su protector y defensor [123].

D. Los hijos

1. **El gran aprecio de los israelitas por los hijos.**—En Israel, y en general en todos los pueblos semitas, se deseaba ardientemente tener muchos hijos y se les tenía en gran estima, sobre todo si eran varones. El ideal de toda familia israelita era el tener una descendencia numerosa[124]. Los hijos eran la «corona de los ancianos y honra de los padres» [125]; eran «como renuevos de olivo en derredor de la mesa» [126]. «Don de Yahvé son los hijos—dice el salmista—; es merced suya el fruto del vientre. Lo que las saetas en la mano del guerrero, eso son los hijos de la flor de los años. ¡Bienaventurados los que de ellos tienen llena su aljaba!» [127]

En cambio, el no tener hijos era considerado como un oprobio [128] y un castigo divino [129]. De ahí la angustia de muchas esposas israelitas estériles [130].

Las hijas eran en general menos estimadas que los varones. Y de ordinario no se las menciona en las genealogías. La potencia de una familia o de una casa era valorada en relación con el número de hijos varones.

Entre los hijos, el *primogénito* gozaba de ciertos privilegios. Mientras vivía su padre tenía entre sus hermanos la preceden-

118 Cf. Rut 1,9.
119 Cf. Rut 1,8; Gén 38,11; véase Lev 22,13.
120 Cf. Gén 38,24.
121 Cf. 1 Re 17,8-15; 2 Re 4,1-7; Mc 12,41-44; Lc 21,1-4.
122 Cf. Ex 22,21; Dt 10,18; 24,17-21; 26,12-13; 27,19; Is 1,17; Jer 22,3.
123 Sal 146,9.
124 Cf. Gén 15,5; 16,10; 22,17; 24,60; 26,4; Rut 4,11-12.
125 Cf. Prov 17,6.
126 Sal 128,3.
127 Sal 127,3-5.
128 Cf. Gén 16,2; 30,2-3.9; 1 Sam 1,5.
129 Cf. Gén 20,18.
130 Cf. 1 Sam 1,6-7.10-18.

cia [131]. Después de muerto su padre, recibía una doble parte de herencia [132] y se convertía en el jefe de la familia. El primogénito podía, sin embargo, perder el derecho de primogenitura en castigo por una falta grave [133], o podía renunciar a él, como en el caso de Esaú, que vendió a Jacob su derecho [134]. Pero la ley protegía al primogénito contra una elección arbitraria del padre [135]. Con todo, en el Antiguo Testamento encontramos bastantes casos en que la ley de la primogenitura no fue observada: Isaac es preferido a Ismael; José y Benjamín son los preferidos de Jacob; Efraím pasa delante de Manasés; David, el más pequeño de entre sus hermanos, es el escogido para ser rey; Salomón es designado rey sin ser el primogénito. Estos casos son excepciones de la ley común, y nos muestran el conflicto que muchas veces existió entre la costumbre jurídica y los sentimientos del corazón de un padre que se inclinaba por el hijo de su ancianidad [136]. Los autores sagrados ven en estos casos la mano de Dios, que escoge a quien El quiere sin tener en cuenta las leyes humanas [137].

2. **El nacimiento de los hijos.**—En el momento del nacimiento, la madre solía ser asistida por una comadrona [138]. El padre no asistía al nacimiento de su hijo [139]. Una vez nacido, el niño era lavado y frotado con sal, después se le envolvía en pañales [140]. De ordinario era amamantado por su propia madre [141], pero no era raro que se confiase su crianza a una nodriza [142], como sucedía también en Egipto y en la Mesopotamia. El niño era destetado mucho más tarde que en la actualidad: Samuel lo fue a los tres años [143].

3. **Imposición del nombre.**—El niño recibía un nombre inmediatamente después del nacimiento. Ordinariamente el nombre era escogido por la madre [144]; el padre también impo-

131 Cf. Gén 43,33.
132 Cf. Dt 21,17.
133 Cf. Gén 35,22; 49,3-4; 1 Crón 5,1.
134 Cf. Gén 25,29-34.
135 Cf. Dt 21,15-17.
136 Cf. Gén 37,3: 44,20.
137 Cf. Gén 4,4-5; 25,23; 1 Sam 16,12; 1 Re 2,15; Mal 1,2-3; Rom 9,13. Véase A. Margolius, *Mutter und Kind im altbiblischen Schrifttum* (Berlín 1936); H. Granqvist, *Child among the Arabs* (Helsingfors 1950).
138 Cf. Gén 35,17; 38,28; véase Ex 1,15.
139 Cf. Jer 20,15; Job 3,2. El acto de dar a luz era doloroso, como siempre lo fue desde que nuestros primeros padres pecaron (Gén 3,16). En los profetas es frecuente hablar de los dolores de parto para expresar los mayores y más intensos sufrimientos: Is 13,8; 21,3; Jer 4, 31; 6,24; 13,21.
140 Cf. Ez 16,4; Job 38,8-9. Véase H. Granqvist, *Birth and Chidhood among the Arabs* (Helsingfors 1947).
141 Cf. Gén 21,7; 1 Sam 1,21-23; 1 Re 3,21; 2 Mac 7,27.
142 Cf. Gén 24,59; 35,8; Ex 2,7-9; Núm 11,12; 2 Sam 4,4; 2 Re 11,2.
143 Cf. 1 Sam 1,20-23; 2 Mac 7,27.
144 Cf. Gén 29,31-30,24; 35,18; 1 Sam 1,20.

nía a veces el nombre [145]. La costumbre de retrasar la imposición del nombre hasta el día de la circuncisión—ocho días después del nacimiento—parece ser de época tardía, pues no es atestiguada antes de la venida de Cristo [146].

El nombre tenía mucha importancia en los pueblos antiguos del Oriente Medio. Conocer el nombre de una persona era conocer su esencia, penetrar su carácter y el destino de ella. Imponer un nombre, es decir, nombrar una cosa, es igual que conocerla y, en consecuencia, tener poder sobre ella [147].

Los nombres eran inspirados muchas veces por circunstancias particulares. Raquel, estando ya para morir, al dar a luz a su hijo, lo llama *Ben-Oni* = «hijo de mi dolor», pero Jacob, su marido, cambia este nombre de mal presagio en *Benjamín* = «hijo de la diestra» [148]. Moisés pone a su hijo el nombre de *Gersom*, porque lo había tenido siendo él *ger*, es decir, residente en tierra extranjera [149]. La mujer de Pinjás, hijo de Helí, al conocer que su marido había muerto en la batalla y que el arca de la alianza había caído en manos de los filisteos, dio a luz un hijo, al cual puso por nombre *Ikabod* = «¿Dónde está la gloria?» [150] Esta costumbre es atestiguada también en muchos otros pueblos y entre los árabes modernos [151]. A veces era el aspecto físico del niño el que motivaba el nombre: *Nahor* = «el roncador», *Qareah* = «el calvo», *Paseah* = «el cojo» [152]. Los nombres de animales son también frecuentes, principalmente en el período antiguo. Así tenemos *Raquel* = «oveja», *Débora* = «abeja», *Jonás* = «paloma», *Caleb* = «perro», *Nahas* = «serpiente», *Egla* = «ternera», etc. La imposición de nombres de animales era bastante frecuente entre los antiguos árabes, y lo es aún hoy día entre los beduinos [153]. No eran tan frecuentes los nombres de plantas, de los que encontramos diversos ejemplos en la Sagrada Escritura: *Tamar* = «palmera», *Elon* = «encina», *Zeitan* = «olivo», *Qos* = «espina».

Tienen gran importancia entre los hebreos los nombres teóforos, es decir, los nombres en cuya composición entra un apelativo divino. Cuando todavía los cananeos y su religión ejercían un influjo poderoso sobre las tribus de Israel, se encuentran bastantes nombres teóforos formados con *Ba'al* =

145 Cf. Gén 16,15; 17,19; Ex 2,22.
146 Cf. Lc 1,59; 2,21.
147 Cf. Gén 2,19-20.23; Ex 33,12.17.
148 Gén 35,18.
149 Ex 2,22.
150 1 Sam 4,21. Cf. G. B. GRAY, *Studies in Hebrew Proper Names* (Londres 1896); M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart 1928).
151 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.75.
152 Cf. R. DE VAUX, ibid., p.76.
153 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.76.

«señor»: Isbaal, Yerubbaal, Meribbaal. Más tarde, bajo la presión del yahvismo, muchos de estos nombres fueron cambiados y modificados, introduciendo el elemento *El* o *Yahvé* con un verbo, o también con un sustantivo o un adjetivo. Suelen expresar una idea religiosa, como el poder, la misericordia divina, el auxilio que esperaban de El. Así *Natanyahu* (abreviado: *Natán)* = «Yahvé ha dado»; *Mattanyahu* (= *Mattán)* = «don de Yahvé»; *Yesayahu* (= *Isaías)* = «Dios salva»; *Yirmeyahu* (= Jeremías) = «Yahvé exalta»; *Yejezqueel* (= Ezequiel) = «Dios conforta».

En época tardía se introdujo la costumbre de dar al niño el mismo nombre que había llevado su abuelo, bisabuelo, su tío, su padre. Aparece por primera vez en la colonia judía de Elefantina (s.v a.C.); en el siglo III a.C. también es atestiguada en Judea, y parece que se había convertido en uso común al principio de nuestra era [154].

No es raro que judíos de nacimiento lleven nombres extranjeros, no sólo fuera de Palestina, sino en la misma Palestina: Alejandro, Rufo, Apolo, Silas. En la época greco-romana era frecuente llevar, al mismo tiempo, un nombre judío y otro griego o latino: Juan-Marcos, Simón-Pedro, Saulo-Pablo, Salomé-Alejandra. Los nombres arameos hacen su aparición después del destierro, y se hacen comunes en la época del Nuevo Testamento: Tabita, Marta, Bar-Yona, Bar-Tolomai, etc. [155]

4. **La circuncisión.**—Ocho días después del nacimiento el niño varón debía ser circuncidado [156]. Consistía la circuncisión en la ablación del prepucio. La operación se llevaba a cabo, en un principio, con cuchillos de piedra [157], lo que da a indicar la antigüedad de una tal costumbre. Más tarde, sin embargo, se comenzaron a emplear cuchillos de metal. El ministro de la circuncisión era antiguamente el padre del niño [158], pero con el tiempo se fue dejando en manos de un médico o de gente especializada [159]. El lugar en que se ejecutaba podía ser cualquiera, empero, nunca se hacía en el templo ni intervenían los sacerdotes.

Era obligatorio circuncidar no sólo los israelitas varones, sino también los niños de los criados y de los extranjeros [160]. Si no estaban circuncidados, no podían tomar parte en la fiesta de Pascua [161].

154 Cf. Lc 1,59.
155 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.77.
156 Cf. Lev 12,3; Gén 17,12; 21,4.
157 Cf. Ex 4,25; Jos 5,2-3.
158 Cf. Gén 21,4. En un caso muy especial, también la madre la ejecutaba: Ex 4,25.
159 Cf. 1 Mac 1,16.
160 Cf. Gén 17,12-13.
161 Cf. Ex 12,43-49.

Si nos atenemos al relato bíblico, la circuncisión comenzó a ser practicada por Abrahán después de su entrada en Canaán como un signo prescrito por Dios para establecer su alianza con él [162]. Después continuaron la práctica los demás patriarcas [163] hasta la época de la permanencia de los israelitas en el desierto del Sinaí, en que parece fue abandonada. Pero fue nuevamente reanudada a la entrada en Canaán [164].

La práctica de la circuncisión parece haber sido bastante frecuente en la antigüedad en muchos pueblos. En Egipto es atestiguada por los bajorrelieves a partir del tercer milenio a.C.; también es mencionada en los textos y por el historiador Herodoto. Un texto de Jeremías (9,25-26) habla de los egipcios juntamente con Judá, Edom, Ammón, Moab y los árabes como circuncisos en la carne, pero incircuncisos en el corazón. Herodoto considera a todos los fenicios y a los sirios de Palestina como circuncisos. En consecuencia, la circuncisión no era una práctica propia de los israelitas que los distinguía de todos los países circunvecinos. Por el contrario, parece ser que los mismos israelitas la adoptaron al establecerse en Canaán [165], quizá por influencia del medio ambiente. Pero la circuncisión pronto tomó entre ellos un sentido religioso particular.

Primitivamente, la circuncisión debía de ser un rito de iniciación al matrimonio, como todavía se ve actualmente en muchos pueblos del Africa. Pero este significado fue desapareciendo poco a poco entre los israelitas [166], principalmente cuando comenzó a practicarse después del nacimiento. Además, la religión atribuyó pronto al rito un valor religioso. La circuncisión constituía, en efecto, la agregación a la comunidad de Israel [167]. Por eso mismo es prescrita como una obligación y como una señal de la alianza que Yahvé hizo con Abrahán y con sus descendientes [168]. Sin embargo, la circuncisión no obtuvo su gran importancia religiosa sino a partir del destierro babilónico (s.VI a.C.). Desde entonces comenzó a considerársela como el signo distintivo de la pertenencia a Israel y a la religión de Yahvé. Las poblaciones de Mesopotamia, en medio de las cuales vivían los israelitas exilados, no la practicaban. Y parece que también las naciones que rodeaban Palestina fueron abandonando posteriormente poco a poco esta práctica. Esto explica que

[162] Cf. Gén 17,9-14.23-27.
[163] Cf. Gén 34,13-24; Jos 5,4-5.
[164] Cf. Jos 5,4-9.
[165] Cf. Gén 17,9-14.23-27; Jos 5,2-9.
[166] La historia de los siquemitas pone en relación la circuncisión con el matrimonio (Gén 34; cf. Ex 4,24-26).
[167] Cf. Gén 34,14-16; Ex 12,47-48. Véase A. COLUNGA, *La circuncisión y el bautismo,* en *XIX Semana Bíblica Española* (Madrid 1958, ed. 1962) p.293-303.
[168] Cf. Gén 17,9-14. Este relato pertenece a la tradición sacerdotal (P).

los israelitas, para oponerse más claramente a los pueblos paganos, dieran mayor importancia a la circuncisión como señal que los distinguía de ellos. Los prosélitos estaban obligados a circuncidarse [169]. A pesar de las persecuciones de Antíoco Epífanes y de otros, los judíos resistieron valientemente [170]. Y cada día el rito de la circuncisión fue adquiriendo mayor importancia, hasta el punto que, en tiempo del Nuevo Testamento, tenía más importancia que la observancia del sábado [171].

5. **La educación de los hijos.**—Durante los primeros años, el niño estaba encomendado a los cuidados de la madre, que lo amamantaba, le enseñaba a andar [172] y le impartía los primeros elementos de una educación moral [173]. Una vez que el niño pasaba la infancia, era encomendado principalmente al padre, el cual se cuidaba de educarlo religiosa y profesionalmente [174]. En la antigüedad era muy frecuente el recurso al látigo en la educación de los jóvenes [175].

La enseñanza se hacía sobre todo oralmente, aunque el uso de la escritura es bastante antiguo [176]. El maestro explicaba, narraba e interrogaba. El discípulo repetía, respondía a las preguntas, pedía aclaraciones al maestro e incluso ponía dificultades [177]. El contenido de la enseñanza era muy general. El padre sobre todo inculcaba al hijo las tradiciones religiosas y morales, y las leyes divinas impuestas a los antepasados [178]. Los maestros enseñaban, además, a los jóvenes trozos de literatura, cánticos litúrgicos, prácticas legales, etc. [179]

El padre solía dar también a su hijo una educación profesional. De ordinario los oficios y las especialidades se transmitían de padres a hijos [180].

Fuera de la casa paterna, el joven israelita tenía a su alcance múltiples medios de instrucción. A las puertas de las ciudades se reunían los ancianos para zanjar los litigios, se hacían las transacciones comerciales. Junto al brocal de los pozos y en las caravanas se cantaban y se narraban las *justicias de Yahvé* [181]. El joven iba con sus padres al templo y a los santuarios, en donde aprendía a cantar salmos y escuchaba las explicaciones

[169] Cf. Jdt 14,10; Est 8,17; Act 15,5s; 16,3; Gál 2,3.
[170] Cf. 1 Mac 1,60ss; 2 Mac 6,10ss.
[171] Cf. Jn 7,22-23.
[172] Cf. Os 11,3.
[173] Cf. Prov 1,8; 6,20; 31,1.
[174] Cf. Ex 10,2; 12,26; 13,8; Dt 4,9; 6,7.20; 32,7.46; Eclo 30,1s.
[175] Cf. Dt 8,5; 2 Sam 7,14; Prov 13,24; 22,15; 29,15.17; Eclo 30,1.
[176] Cf. Dt 6,9; 11,20; Jue 8,14; véase 1 Re 21,8; Is 8,1.
[177] Cf. Ex 13,8; Dt 6,7; Sal 78,3s.
[178] Cf. Ex 10,2.
[179] Cf. 2 Sam 1,18; 1 Mac 9,20-21.
[180] Un famoso rabino dirá más tarde: «El que no enseña a su hijo un oficio útil, lo educa para ser un ladrón».
[181] Cf. Jue 5,10-11.

relativas a cada una de las grandes fiestas hebreas [182]. En el mismo templo encontraban a los sacerdotes, que tenían como misión el enseñar al pueblo la Ley, la *Torah*, explicándola principalmente en las grandes festividades.

También los profetas instruían al pueblo en el aspecto religioso. Y en ciertos períodos de la historia israelita, especialmente durante la monarquía, ejercieron una influencia preponderante. Los sabios impartían igualmente una enseñanza de tipo moral-práctica. Su importancia fue creciendo cada vez más después del destierro, cuando llegaron a confundirse con los escribas y la educación moral se combinaba con el estudio de la Ley. Su enseñanza era dada en las reuniones de los ancianos [183], a las puertas de las ciudades, en las calles, al aire libre [184]. Solía ser a base de sentencias lapidarias y bien estudiadas, que se conservaban de memoria antes de ser coleccionadas [185]. Los maestros famosos reunían en torno suyo muchos discípulos a los cuales impartían una enseñanza más seguida, completa y profunda [186]. Sin embargo, la enseñanza escolar organizada se implantó en Israel sólo en época muy tardía. Muchos eruditos modernos colocan la institución de la enseñanza pública en la época de Juan Hircano (hacia el 130 a.C.).

Todo lo dicho sobre la educación se refiere a los varones. Las niñas no recibían una educación especial. Era la madre la que les enseñaba las cosas que debían saber para dirigir una casa y para ser una digna madre de familia.

6. **La adopción.**—Es una costumbre muy antigua que se encuentra en numerosos pueblos. En el segundo milenio antes de Cristo ya era conocida en Mesopotamia, como nos lo demuestran las tabletas de Nuzu [187]. Por la adopción, un hombre o una mujer reconocen a una persona extraña a su sangre como hijo, con los mismos derechos y deberes de un hijo propio [188].

En Israel era también conocida la adopción, pero la Biblia no nos ofrece una legislación relativa a ella. El caso de Abrahán que medita el dejar sus bienes a su criado, porque no tenía

[182] Cf. 1 Sam 1,4.21; Lc 2,41. En toda esta cuestión de la educación israelita se puede consultar la obra fundamental de L. Dürr, *Das Erziehungswesen im Alten Testament ud im Antiken Orient:* Mitteilungen der vorderasiatischägyptischen Gesellschaft 36,2 (Leipzig 1932); véase R. de Vaux, o.c., I p.82-84.

[183] Cf. Eclo 6,34s.

[184] Cf. Prov 1,20-21; 8,2-3.

[185] Cf. Prov 10,1; 22,17; 25,1.

[186] Cf. Prov 8,32; Is 8,16; 50,4. Véase J. Hempel, *Pathos und Humor in der israelitischen Erziehung*, en *Von Ugarit nach Qumrân*, en *Festschrift Eissfeldt* (Berlín 1958) p.63-81.

[187] Cf. E. M. Cassin, *L'adoption à Nuzi* (París 1938); M. David, *Die Adoption im altbabylonischen Recht* (Leipzig 1927).

[188] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.85.

hijos [189], es considerado por algunos como la adopción de un esclavo, conforme a la costumbre mesopotámica atestiguada en los textos de Nuzu. Raquel da a su marido Jacob la criada Bala para que los hijos que tenga sean considerados como suyos. Y, en efecto, Raquel les impone el nombre y los considera como hijos suyos [190]. Jacob considera como suyos los dos hijos de José, Efraím y Manasés [191]. Noemí toma al hijo de Rut y, poniéndolo sobre su seno, dice: «A Noemí le ha nacido un hijo» [192]. En todos estos ejemplos se advierte un rito muy expresivo de adopción, que también es atestiguado en otros pueblos: el niño era puesto sobre las rodillas o entre las rodillas del que lo adoptaba. Sin embargo, no se trata de adopción propiamente dicha, porque se hace dentro de la misma familia y en línea directa [193].

Algunos textos bíblicos que expresan las relaciones entre Yahvé e Israel tal vez sean como un reflejo de la costumbre de la adopción [194]. Es muy expresiva sobre todo la profecía de Natán: «Yo le seré a él padre, y él me será a mi hijo» [195]; y, más todavía, las palabras del salmista: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo» [196], que parecen servirse de una fórmula de adopción.

De lo dicho se puede concluir que la adopción en sentido jurídico era conocida en el Antiguo Testamento. Pero tuvo poquísima influencia en la vida de los israelitas, hasta el punto de que no es ni siquiera recogida en el derecho judío posterior.

E. Testamento y herencia

Antiguamente, entre los israelitas no era conocido el testamento escrito. El padre, antes de morir, solía decidir de palabra la distribución de los bienes que dejaba [197]. En esto, sin embargo, tenía que conformarse a la ley y a la costumbre [198]. Según la ley, sólo los hijos varones tenían derecho a la herencia. Y entre ellos el primogénito gozaba de una posición pri-

[189] Cf. Gén 15,3. Véase S. Feigin, *Some Cases of Adoptio im Israel*: JBL 50 (1931) 186-200; S. Kardimon, *Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs*: JSSt 1958) 123-126.

[190] Cf. Gén 30,3-8.

[191] Cf. Gén 48,5.12.

[192] Rut 4,16-17; cf. Gén 50,23. Véase L. Köhler, *Die Adoptionsform von Ruth 4,16*: ZATW 29 (1909) 312-314; R. de Vaux, o.c., I p.86.

[193] Cf. R. de Vaux, ibid., p.86-87; S. Feigin, *Some Cases of Adoption in Israel*: JBL (1931) 186s.

[194] Cf. Ex 4,22; Dt 32,6; Os 11,1; Jer 3,19; Is 63,16; 64,7.

[195] 2 Sam 7,14.

[196] Sal 2,7. Cf. W. H. Rossell, *New Testament Adoption. Greco-Roman or Semitic?*: JBL 71 (1952) 233-234.

[197] Cf. Dt 21,16; 2 Sam 17,23; 2 Re 20,1; Is 38,1; Eclo 14,13; 33,24.

[198] Cf. Dt 21,15-17; Núm 27,1-11; 36,6-9.

vilegiada [199], ya que recibía una parte doble de los bienes paternos. La misma ley defiende el derecho del primogénito prohibiendo al padre favorecer al hijo de la mujer favorita en detrimento del mayor [200].

Ateniéndonos al derecho israelita antiguo, los hijos de las concubinas esclavas no tenían parte en la herencia, a no ser en el caso en que hubieran sido adoptados por las esposas libres. Los hijos de las criadas Bala y Zelfa tienen el mismo rango que los demás hijos de Jacob en el reparto de la herencia de su padre [201]. Pero la razón está en que fueron adoptados por Raquel y por Lía como hijos propios [202].

Las hijas no entraban en el reparto de la herencia paterna, a no ser que no hubiera hijos varones. Y en este caso tenían que casarse dentro de un clan de la familia de su padre, con el fin de evitar que los bienes familiares pasasen a otra tribu [203].

En el caso que un hombre muriese sin tener ni hijos ni hijas, sus bienes pasaban a los parientes varones más próximos por parte del padre, y en el orden siguiente: sus hermanos, los hermanos de su padre, su pariente más próximo en el clan [204]. La viuda no tenía derecho alguno a la herencia, y solía volver a casa de su padre [205], a no ser que contrajese matrimonio levirático con alguno de la familia de su marido. Cuando la viuda quedaba con hijos mayores, éstos aseguraban la sustentación de su madre. En época más tardía parece ser que esta ley tan rígida se suavizó bastante. Así vemos a Noemí, que pone en venta una tierra que había pertenecido a su marido [206]. Judit había heredado de su marido toda una fortuna [207], de la que ella puede disponer libremente [208].

F. Muerte y sepultura

La antropología hebrea es bastante distinta de la nuestra. No existe propiamente distinción de alma y de cuerpo. La oposición griega entre estos dos elementos es extraña a la mentalidad hebrea, y sólo se encuentra en los libros más recientes del Antiguo Testamento compuestos bajo el influjo del pensa-

199 Cf. I. Mendelsohn, *On the Preferential Status of the Eldest Son*: BASOR 156 (1959) 38-40.
200 Cf. Dt 21,15-17.
201 Cf. Gén 49,1-28.
202 Cf. Gén 30,3-13.
203 Cf. Núm 27,1-8; 36,1-9; 1 Crón 23,22.
204 Cf. Núm 27,9-11.
205 Cf. Gén 38,11; Lev 22,13; Rut 1,8.
206 Rut 4,3.9.
207 Jdt 8,7.
208 Jdt 16,29. Cf. M. Tschernowitz, *The Inheritance of Illegitimate Children According to the Jewish Law*, en *Jewish Studies in Memory of Isaac Abrahams* (Nueva York 1927) p.402-415.

miento griego [209]. Para los griegos, el cuerpo constituía un estorbo del alma del que esperaba librarse. Para los hebreos, por el contrario, el cuerpo era algo esencial a la persona. No podían concebir un hombre, o un alma, sin cuerpo. La carne animada por el alma era concebida como *un todo*. Para ellos era difícil imaginar una vida feliz fuera del cuerpo. Por eso el alma separada del cuerpo no podía ser feliz ni alcanzar la felicidad. Los hebreos admitían la supervivencia del hombre después de la muerte; pero la inmortalidad del alma separada del cuerpo no era apetecida por ningún israelita. Porque para ellos la verdadera inmortalidad no podía concebirse sin una participación del cuerpo [210].

Estas ideas psicológicas de los hebreos explican la importancia que se daba entre ellos a las exequias fúnebres y a la sepultura. El alma, desde el *sheol* [211], donde llevaba una vida semiinconsciente, conservando una debilísima forma de vida, continuaba sintiendo en cierto modo lo que se hacía a su cuerpo en la tierra. De ahí que dejar un cuerpo sin sepultura, abandonado a la descomposición, a las fieras del campo o a las aves de rapiña, era la más terrible de las maldiciones [212].

1. **Preparación del cadáver y sepultura.**—Una vez que sobrevenía la muerte, los parientes más próximos abrazaban el cadáver como para despedirse de él [213]. Después es probable que se lavase el cadáver, aunque no poseemos noticias acerca de este rito anteriores al Nuevo Testamento [214]. A continuación se vestía el cadáver con las piezas del vestuario ordinario y con el manto [215]. Los guerreros eran enterrados con sus armas [216].

El embalsamamiento nunca fue practicado en Israel. Si se hizo con Jacob y José fue por una razón especial, en cuanto que gozaban de una alta posición en Egipto [217].

El cadáver nunca era metido en una caja, sino que era transportado hasta la sepultura en una parihuela [218].

No sabemos cuánto tiempo transcurría entre la muerte y la sepultura. La prescripción de Dt 21,22-23 se refiere única-

[209] Cf. Ecl 12,7; Sab 1,4; 2,2-3. Véase J. Alonso, *Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios*, en *XVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1956) p.8-47; J. Salguero, *Antropología hebrea e incertidumbre sobre la otra vida:* CultBíbl 19 (1962) 86-96.

[210] Cf. J. Salguero, ibid., p.86.

[211] El *sheol* era el lugar a donde iban las almas después de la muerte. Era un lugar oscuro, una especie de caverna donde vivían las almas en un estado de semiinconsciencia. En él no había premios ni castigos. Allí se juntaban buenos y malos. Cf. Job 26,5-6; Is 14,9s; Ez 32, 17-32; J. Salguero, ibid., p.87.

[212] Cf. 1 Re 14,11; Jer 16,4; 22,19; Ez 29,5.

[213] Cf. Gén 50,1.

[214] Cf. Mt 27,59; Jn 11,14; 19,39-40.

[215] Cf. 1 Sam 28,14.

[216] Cf. Ez 32,27.

[217] Cf. Gén 50,2-3.26.

[218] Cf. 2 Sam 3,31; 2 Re 13,21; Lc 7,14.

mente a los cuerpos de los ajusticiados, que debían ser retirados antes de la noche. La demora debía de ser muy corta, como sucede aún hoy día en el Oriente. Probablemente el muerto era enterrado el mismo día de la defunción para evitar los inconvenientes de la descomposición del cadáver.

La incineración no fue practicada jamás por los israelitas. Quemar un cadáver era, según la mentalidad hebrea, un ultraje que sólo se podía infligir a los grandes criminales [219].

La tumba normal entre los israelitas era una cámara mortuoria excavada en roca suave o hecha en una gruta natural. Se entraba a la cámara mortuoria por una puerta estrecha y baja que solía estar cerrada con una grande losa giratoria. En la cámara había a los lados escaños hechos en la misma roca, en donde eran depuestos los cadáveres. Solía haber también en la cámara una cavidad en donde se echaban los huesos ya secos, para dejar sitio a otros cadáveres que pudieran venir. La posición del cadáver no estaba determinada por reglas fijas. Al lado del cadáver se solían poner objetos personales, ofrendas funerarias, vasijas de cerámica. Estas ofrendas, destinadas a satisfacer las necesidades del muerto, se van haciendo menos numerosas y raras a medida que las ideas israelitas sobre la ultratumba evolucionaban [220]. En la época helenística aparece en Palestina otro tipo de sepultura. La cámara mortuoria ya no tiene escaños para colocar los cadáveres, sino que son reemplazados por nichos estrechos hechos en las paredes, en los cuales eran como enhornados los cuerpos. A partir del siglo I a.C., los huesos solían ser recogidos en cajas de piedra o en ánforas de mármol, alabastro, piedra. Los sarcófagos de piedra, las cajas de madera o plomo son en Palestina posteriores a la época del Nuevo Testamento.

Estos tipos de tumbas eran más bien de ricos. Los pobres eran enterrados sencillamente en tierra. Y parece ser que en el valle del Cedrón existía una «fosa común» o «una tumba de los hijos del pueblo», en donde eran arrojados los cadáveres de los apátridas y ajusticiados [221].

La tumba era una propiedad familiar, bien por estar excavada en una finca de la familia [222] o bien por haber sido comprada una parcela de terreno para hacerla [223]. Excepción hecha

[219] Cf. Gén 38,24; Lev 20,14; 21,9; Am 2,1.

[220] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.95. Véase H. J. ELHORST, *Die israelitischen Trauerriten* (Giessen 1914); G. QUELL, *Die Auffassung des Todes im Israel* (Leipzig 1925); F. SPADAFORA, *La morte prima e dopo la Redenzione:* DivThom 29 (1952) 435-437; W. F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine,* en *Volume du Congrès* (Estrasburgo 1956). Suppl. de VT 4 (1957) p.242-258.

[221] Cf. Jer 26,23; 2 Re 23,6.

[222] Cf. Jos 24,30.32; 1 Sam 25,1; 1 Re 2,34.

[223] Cf. Gén 23; 25,9-10; 49,29-32; 50,13; Jue 8,32; 16,31; 2 Sam 2,32; 17,23.

de las tumbas de los reyes de Judá, que se encontraban en el interior de la ciudad de Jerusalén [224], los sepulcros estaban en las afueras de las ciudades. Sólo en época tardía se comenzaron a hacer tumbas monumentales o a colocar algún monumento sobre los sepulcros. La primera mención que poseemos es la del sepulcro de los Macabeos en Modín [225].

2. **Ritos fúnebres y lamentaciones por el muerto.**—Al enterarse de la muerte, el primer gesto que hacían los parientes era desgarrar sus vestidos [226]. Se vestían de saco [227], se descalzaban [228], se quitaban el turbante [229]. Se solían velar el rostro y cubrirse la barba [230]. Después se echaban por tierra o se sentaban sobre la ceniza [231]. En algunas circunstancias se cortaban la barba o el pelo y se hacían incisiones en el cuerpo [232]. No se lavaban ni se perfumaban durante los días que duraba el duelo [233]. También era corriente ayunar durante siete días como señal de luto [234]. Los vecinos o los amigos llevaban a los parientes del difunto el pan del duelo y la copa de la consolación [235], porque mientras el muerto estuviera en casa, ésta se consideraba impura y no se podían preparar alimentos en ella.

Hay ciertos textos en la Biblia que hablan de ofrendas de alimentos a los muertos [236]. ¿Qué significa esto? No parece presuponer idolatría, sino tan sólo un sentimiento de afecto hacia los difuntos. La oración y los sacrificios expiatorios por los muertos aparecen solamente al final de la época veterotestamentaria [237].

La ceremonia más importante de los funerales era la lamentación por el difunto. Consistía ésta, en su forma más sencilla, en un grito agudo y desgarrador que se repetía: «¡Ay, ay! [238], «¡Ay, hermano mío!» o «¡Ay, hermana mía!», «¡Ay, padre mío o madre mía!» [239] Cuando la lamentación se hacía por la muerte de un hijo único, ésta era todavía más desgarradora [240]. Los gritos eran dados por los hombres y por las mujeres en

[224] Cf. 1 Re 2,10; 11,43; 14,31; 2 Re 16,20.
[225] Cf. 1 Mac 13,27.30.
[226] Cf. Gén 37,34; 2 Sam 1,11; 3,31; Job 1,20.
[227] Cf. Gén 37,34; 2 Sam 3,31.
[228] Cf. 2 Sam 15,30; Miq 1,8; Ez 24,17.23.
[229] Cf. Ez 24,17.23.
[230] Cf. 2 Sam 19,5; Ez 24,17.23.
[231] Cf. Jos 7,6; 1 Sam 4,12; Jer 6,26; Is 58,5; Est 4,3.
[232] Cf. Am 8,10; Is 22,12; Jer 16,6; Ez 7,18.
[233] Cf. 2 Sam 12,20; Jdt 10,3.
[234] Cf. 1 Sam 31,13; Jdt 16,29; Eclo 22,12s.
[235] Cf. Jer 16,7; Ez 24,17.22.
[236] Cf. Bar 6,26; Tob 4,17; Eclo 30,18.
[237] Cf. 2 Mac 12,38-46.
[238] Cf. Am 5,16.
[239] Cf. 2 Sam 19,1.5; 1 Re 13,30; Jer 22,18; 34,5.
[240] Cf. Am 8,10; Jer 6,26; Zac 12,10.

grupos separados [241]. La obligación de ejecutar la lamentación recaía sobre los parientes próximos [242], a los que se solían unir los asistentes a los funerales [243].

A veces el dolor podía expresarse en una forma literaria llamada *Qinah*, compuesta siguiendo un ritmo especial [244]. Pero estas lamentaciones eran compuestas y cantadas por individuos profesionales, especialmente por mujeres [245]. La *Qinah* más antigua y la más bella es la que David cantó a la muerte de Saúl y Jonatán [246], que manifiesta gran emoción humana.

Parece que también existían mujeres especializadas, plañideras, que tenían por oficio el pronunciar las lamentaciones rituales sobre los muertos [247].

Estas ceremonias fúnebres eran consideradas como un deber que había que tributar a los muertos: eran un acto de piedad [248]. Para los hijos, estos ritos constituían una parte de las obligaciones hacia los padres que imponía el decálogo [249]. Tenían un sentido eminentemente religioso, pero sin implicar en absoluto culto alguno a los muertos.

CAPITULO 2

Instituciones civiles y militares

A. Organización tribal del primitivo Israel

1. **En qué consistía una tribu.**—Los israelitas, antes del establecimiento en la tierra prometida, bajo Josué, llevaron en el desierto del Sinaí una vida nómada o seminómada. De este género de vida nos ha conservado la Biblia muchos detalles, que son de gran interés para conocer al primitivo Israel.

El nomadismo se manifestaba en la antigüedad, como todavía hoy, bajo distintas formas. El verdadero nómada era un criador de camellos que podía habitar en desiertos donde apenas llovía en todo el año. De ordinario podía desplazarse a regiones bastante lejanas y casi no tenía contacto con las poblaciones sedentarias. También el criador de ovejas o cabras era un verdadero nómada, pero sus rebaños presuponen mayores

241 Cf. Zac 12,11-14.
242 Cf. Gén 23,2; 50,10; 2 Sam 11,26.
243 Cf. 1 Sam 25,1; 28,3; 2 Sam 1,11s; 3,31.
244 Cf. 2 Sam 1,17; Am 8,10.
245 Cf. Am 5,16; Jer 9,17.
246 2 Sam 1,19-27. Cf. P. Heinisch, *Die Totenklage im Alten Testament* (Münster in W. 1931).
247 Cf. Mt 9,23; Mc 5,38-39; Lc 8,52. Véase P. Heinisch, *Die Trauergebrauche bei den Israeliten* (Münster in W. 1931).
248 Cf. 1 Sam 31,12; 2 Sam 21,13s; Tob 1,19ss; Eclo 7,37.
249 Cf. Ex 20,12; Dt 5,16.

exigencias: necesitan beber con cierta frecuencia y tener pastos abundantes. De ahí que tenga que vivir generalmente en zonas semidesérticas, en donde puede encontrar pastos y agua, y sus desplazamientos son más cortos. Tiene contacto mucho más frecuente con los países sedentarios. Existía una tercera forma de nomadismo: el de aquellos que, además de los rebaños de ovejas y cabras, se dedicaban también a la crianza de animales bovinos. Estos en parte ya no podían considerarse como verdaderos nómadas, porque tenían que fijarse más establemente en un lugar en donde empezaban a cultivar la tierra y a construir casas. Sin embargo, una parte del año todavía la pasaban bajo la tienda con sus rebaños. Por eso podrían llamarse seminómadas o semisedentarios [1].

Los israelitas parece que nunca fueron criadores de camellos, sino más bien criadores de ganado menor. Cuando entran en la historia propiamente dicha, es decir, en la época patriarcal, están ya en vía de sedentarización. De todos modos hay que admitir que los hebreos vivieron un tiempo más o menos largo como nómadas o seminómadas. Así nos los presentan la Biblia en tiempo de los patriarcas y durante la permanencia de Israel en el desierto del Sinaí, después de la salida de Egipto.

La vida nómada imponía estructuras sociales particulares. En el desierto, un individuo solo no puede valerse a sí mismo. Ha de contar absolutamente con el apoyo de los grupos a los que pertenece o en cuyo contacto vive. Son las *tribus* las únicas que pueden garantizar su seguridad. La justicia del desierto pertenece a las tribus, pues el grupo entero es solidario en el crimen y en el castigo. En el desierto tiene también grande importancia la ley de la hospitalidad y del asilo. Cuando una tribu ha dado asilo u hospitalidad a un individuo, aquélla tiene estricta obligación de defenderlo con todos los medios, aun con los de la propia vida.

La tribu constituye un grupo autónomo de familias que se consideran descendientes de un mismo tronco. Suele ser conocida con el nombre o apellido del antepasado, precedido unas veces con la expresión *hijo de*. La Biblia nos habla frecuentemente de los descendientes de Amalec, de Edom, de Moab, de Ammón, llamándoles simplemente Amalec, Edom,

1 Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* I (París 1961) p.15-17; T. ASHKENAZI, *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord* (París 1938); H. CHARLES, *Tribus moutonnières du Moyen-Euphrate* (Damasco 1939); ID., *La sédentarisation entre Euphrate et Balik* (Beirut 1942); ID., *Nomadisme:* DBS 6 (París 1959) 541-550; R. MONTAGNE, *La civilisation du désert* (París 1947); B. COUROYER, *Histoire d'une tribu semi-nomade de Palestine:* RB 58 (1951) 75-91; J. R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (París 1957); F. GABRIELI, *L'antica società beduina* (Roma 1959).

Moab, Ammón. En cambio, cuando habla de las tribus de Israel, es bastante frecuente que diga los *hijos de Judá,* los *hijos de Israel,* como también los *hijos de Ammón.*

La cohesión de la tribu tenía, pues, su principio y fundamento en el lazo de sangre, que podía ser real o ficticio. Dentro de la tribu todos se consideran como «hermanos», en sentido amplio, naturalmente [2]. Cada tribu posee sus tradiciones acerca del antepasado del cual tomó vida. Aunque muchas veces estas tradiciones son legendarias, sin embargo, tienen mucha importancia, en cuanto que dan al nómada la convicción de ser de la misma sangre que los demás miembros de la tribu.

Otras veces se podía formar una tribu sin que mediasen lazos de sangre. Bastaba que varias familias habitasen en un mismo lugar para que poco a poco se fusionasen. Podían intervenir otros medios, como alianzas de un grupo débil con otro más fuerte; fusión por mutuo convenio de diversos grupos débiles con el fin de no ser absorbidos por otros grupos más fuertes; absorción de grupos o elementos que vivían en medio de una tribu o tenían íntimo contacto con ella [3].

En Israel sucedió lo mismo que en otros pueblos. Las distintas tribus fueron absorbiendo grupos étnicos de origen diverso. La tribu de Judá, por ejemplo, se incorporó los restos de la tribu de Simeón y grupos de procedencia extranjera, como los calebitas, los quemitas, los yerahmelitas [4]. Indudablemente que se debieron de dar otras fusiones análogas en las demás tribus israelitas. El número fijo de las *doce tribus* esquematiza, por consiguiente, los hechos y es un tanto artificial. Ateniéndonos al texto sagrado, podemos advertir que el número, el nombre y el orden de las tribus de Israel, varían según los textos, lo cual demuestra que la sistematización de las «doce tribus» tardó en imponerse [5].

Las doce tribus de Israel formaban una especie de confederación. Por el hecho de provenir de un tronco común, que tuvo que dividirse por haberse extendido demasiado, conservaban el sentimiento de su parentesco. Este se manifiesta claramente cuando, ante un peligro común, se unen todas las tribus para emprender una guerra, para llevar a cabo una emigración. En

[2] Cf. Jue 9,2; 1 Sam 20,29; 2 Sam 19,13. Véanse A. Causse, *Du groupe éthnique à la communauté* c.1: *La solidarité familiale et tribale* (Estrasburgo 1937); R. de Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes:* RB 56 (1949) 5-19; Id., *Les Institutions de l'Ancien Testament* I p.18-19.

[3] Cf. R. de Vaux, ibid., p.19; J. Sonnen, *Die Beduinen am See Genesareth* (Colonia 1952); C. Umhau Wolf, *Terminology of Israel's Tribal Organization:* JBL 65 (1946) 45-49; S. Nyström, *Beduinentum und Jahwismus* (Lund 1946).

[4] Cf. Núm 32,12; Jos 14,6-15; 15,13; 1 Sam 27,10; 1 Crón 2,9.18.24.42.

[5] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.20; E. Meyer-B. Luther, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906); M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels* (Stuttgart 1930).

estos casos, todas ellas reconocen la autoridad de un solo jefe, al cual obedecen. Una tal situación la conoció Israel durante su permanencia en el desierto, en la conquista de Canaán y a lo largo de la época de los jueces. Pero, además del parentesco, las tribus israelitas estaban unidas por la fe común de Yahvé.[6].

2. **Organización y gobierno de la tribu.**—La tribu forma indudablemente un todo. Pero dentro de ella existe una organización fundada también sobre los lazos de sangre. La unidad base es, naturalmente, la *familia*. Varias familias emparentadas entre sí forman un *clan*. Dichas familias suelen vivir en un mismo lugar, o, en caso contrario, se reúnen para la celebración de las fiestas religiosas y para los banquetes sacrificiales [7]. El clan sule ser el que toma sobre sí la responsabilidad de la venganza de sangre. Estaba regido por los jefes de familia, es decir, por los ancianos. El conjunto de todos los clanes constituía la *tribu*. Esta era gobernada por un jefe, que debía de llevar el nombre de *nasi'*, si nos atenemos al nombre que llevaban los jefes de las tribus durante la permanencia de Israel en el desierto [8]. Entre los árabes, la tribu está gobernada por un *jeque* o *sheij*, en unión con los principales jefes de familia.

3. **Territorio de la tribu y ley de la hospitalidad.**—Toda tribu ejerce el dominio sobre un territorio que es considerado como suyo. Los límites de este territorio permanecen generalmente bastante flotantes. Dentro de dichos límites, las tierras cultivadas suelen pertenecer a particulares, y los pastos se consideran como comunes. De la falta de límites precisos nacen a veces conflictos entre las diversas tribus circunvecinas, especialmente cuando se trata del uso de pozos y cisternas. Ya en tiempo de los patriarcas existían estos conflictos [9].

El nómada, aunque de costumbres rudas y fieras, es extraordinariamente hospitalario. El huésped es entre los beduinos algo sagrado. El recibirlo constituye un honor, que es reservado normalmente al jeque. La hospitalidad dura generalmente tres días, durante los cuales se le trata con toda clase de miramientos, y cuando se marcha, le dan protección durante cierto número de días y en un radio de unos 150 kilómetros [10]. En la Biblia encontramos relatos que confirman plenamente lo que acabamos de decir. Abrahán recibe espléndidamente a tres *hombres* en Mambre [11]. Lo acaecido a los ángeles recibidos por Lot en

[6] Cf. Jos 24, en donde todas las tribus se comprometen a seguir la fe en Yahvé.
[7] Cf. 1 Sam 20,6.29.
[8] Cf. Núm 7,2; 25,18; Jos 13,21; véase Gén 17,20; 25,16; 34,2; Ex 22,27; Núm 1,16.
[9] Cf. Gén 13,7; 21,25; 26,19-22.
[10] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.25.
[11] Cf. Gén 18,1-8; 24,28-32.

Sodoma y al levita que pasaba por Guibea [12] demuestra hasta qué extremo podía llegar el sentimiento de hospitalidad. En ambos casos, el hospedero está dispuesto a sacrificar el honor de sus hijas con tal de salvaguardar a sus huéspedes.

La ley del asilo es otra costumbre muy natural en la vida nómada. En el desierto ningún individuo puede subsistir aislado de todos los demás. Por eso, cuando alguien es arrojado de su tribu por haber cometido un crimen o una grave ofensa, o porque él mismo huye de ella, ha de buscar necesariamente la protección de otra tribu [13]. Entonces la tribu lo acoge bajo su protección, lo defiende contra sus enemigos e incluso llega a ejercer en su lugar la venganza de sangre.

4. **Venganza de sangre, «razzía» y guerra.**—Entre los distintos miembros de la tribu se crea un fuerte sentido de solidaridad. El bien o el mal, el honor y el deshonor de cada individuo repercuten sobre todos los demás. Y esto puede alcanzar a varias generaciones, pues Dios castiga las faltas de los padres en los hijos hasta la cuarta generación [14].

Esta solidaridad se manifiesta de un modo especial en la ley de *la venganza de sangre*. Esta obliga al *go'el* a vengar la muerte de un pariente con el asesinato del homicida. Esta costumbre no solamente tiene sentido de compensación, sino que era sobre todo una salvaguardia de la integridad personal. En una sociedad sin policía y sin tribunales de justicia, la costumbre de la venganza de sangre constituía un medio eficaz para conservar el orden y la seguridad sociales [15]. Esta ley se mantuvo en Israel por mucho tiempo. Sin embargo, la legislación hebrea fue imponiendo poco a poco ciertas limitaciones con el fin de evitar los abusos en que podía degenerar una justicia privada. Las principales fueron la introducción en la ley de la distinción entre homicidio voluntario e involuntario [16] y la creación de ciudades de refugio, en donde podían encontrar protección los homicidas mientras se aclaraba por medio de un juicio su culpabilidad [17].

Todavía existe hoy día la venganza de sangre entre los beduinos y los nómadas del desierto. Y esta costumbre es a veces

[12] Cf. Gén 19,1-8; Jue 19,16-24.

[13] Cf. QUATREMÈRE, *Mémoire sur les asiles chez les Arabes*, en *Mémoires del Inst. Royal, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 15,2 (París 1845) p.307-348; M. LÖHR, *Das Asylwesen im Alten Testament* (Halle 1930); N. M. NIKOLSKY, *Das Asylrecht in Israel*: ZATW 48 (1930) 146-175.

[14] Cf. Ex 20,5.

[15] De esta ley ya hemos hablado a propósito de la solidaridad familiar entre los israelitas (cf. p.306) .

[16] Cf. Ex 21,13-14; 1 Re 2,28-31.

[17] Cf. Ex 21,13; Núm 35,11; Dt 4,41-43; Jos 20,1-8. Véase E. MERZ, *Die Blutrache bei den Israeliten* (Leipzig 1916).

causa de la destrucción de tribus o clanes enteros, ya que las muertes se suceden en cadena. Por este motivo es bastante frecuente actualmente el sustituir la venganza por una compensación que la familia de la víctima suele aceptar unas veces de buen grado y otras se impone por la fuerza. [18].

La *razzía* es considerada por los nómadas como un noble deporte del desierto. En ella no se intenta matar, sino tan sólo obtener un pingüe botín. Se trata de una rápida correría por los territorios de otra tribu, cogida desprevenida, para apoderarse de granos, rebaños, cosechas y otras vituallas que puedan llevar. Para esto se necesitan camellos ligeros y jumentos de sangre capaces de movimientos rápidos. Los israelitas parece que nunca practicaron la *razzía*. De todos modos, en la Biblia se nos habla a veces de correrías que se asemejan bastante a *razzías*: por ejemplo, las incursiones de los madianitas y de los hijos del Oriente en el valle del Esdrelón en la época de los jueces [19]; y las expediciones de David en el Negueb durante su permanencia entre los filisteos [20].

Las *guerras* entre las tribus provienen las más de las veces de conflictos sobre los pastos y las aguas, tan necesarias para los rebaños. La guerra es decidida por el jeque. Después de la victoria, el botín recogido es repartido entre los combatientes, pero el jefe tiene derecho a una parte especial. En la antigüedad era una cuarta parte de todo el botín recogido. En tiempos de David, el botín era repartido a partes iguales entre los combatientes y los que habían quedado en la retaguardia, sin excluir una parte reservada al jefe [21].

Se entra en batalla con un grito de guerra, que es distinto según las tribus. Israel también tenía su grito de guerra, era la *teru'ah* [22], que en varios textos bíblicos [23] parece estar en relación con el ritual del arca de la alianza. Cada una de las tribus israelitas en sus campamentos y en sus marchas por el desierto del Sinaí llevaba probablemente una insignia o estandarte, llamado *'ôt* [24].

5. **Evolución de la organización tribal en Israel.**—La Biblia no nos permite contemplar las tribus de Israel en el esta-

[18] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.27; O. Procksch, *Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern* (Leipzig 1899); H. Lammens, *Le caractère religieux du târ ou vendetta chez les Arabes préislamiques*: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 26 (1926) 83-127.

[19] Cf. Jue 6,3-6.

[20] Cf. 1 Sam 27,8-11. Una especie de *razzia* es también la réplica de los amalecitas a las correrías de David en territorio de Amalec (1 Sam 30,1-31).

[21] Cf. Núm 31,25-30; 1 Sam 30,20-25. Véase G. von Rad, *Der Heilige Krieg im Alten Israel* (Zürich 1951).

[22] Cf. Núm 10,5.9; 31,6; Jos 6,5.20; Jue 7,20-21; 1 Sam 17,21.52; Am 1,14; 2,2; Sof 1, 14.16. Véase P. Humbert, *La Terou'ah. Analyse d'un rite biblique* (Neuchâtel 1946).

[23] Cf. 1 Sam 4,3-11; 2 Sam 6,15; 11,11.

[24] Cf. Núm 2,2.

do puro de nómadas. Los relatos que nos ha conservado acerca de los patriarcas se refieren más bien a determinadas familias o a clanes. Y la historia de la permanencia de Israel en el desierto ha sido indudablemente esquematizada en favor de *todo* Israel, sin tener en cuenta la personalidad de cada tribu. En la época de los jueces se percibe más claramente dicha personalidad. Las tribus obran unas veces aisladamente y otras en asociación con las demás. En ellas la autoridad es ejercida por los ancianos de los diversos clanes. Y el clan o *mishpahah* se irá convirtiendo poco a poco en la unidad social más estable de la tribu. Es la consecuencia de la sedentarización, en la cual cada familia se convierte en una unidad territorial, desligándose en gran parte del resto de los clanes. De este modo, los clanes comienzan a llamarse no por el nombre de su antepasado, sino por el del lugar en donde residen. Así sucede en el cántico de Débora, en el que la *tribu de Galaad* [25] lleva el nombre del país en que habita. Las bendiciones de Jacob [26] y de Moisés [27] aluden frecuentemente a los territorios que ocupaban.

La monarquía vendrá a modificar, a su vez, el cuadro territorial de las tribus. Los individuos conservarán el recuerdo de su pertenencia a una determinada tribu; pero la solidaridad tribal irá desapareciendo casi completamente para convertirse en solidaridad nacional. Será en los clanes donde más se perpetuará la unidad social y donde mejor se conservarán las costumbres antiguas.

6. **El «ideal del desierto» en Israel.**—A pesar de la gran evolución sufrida por la sociedad israelita en los tiempos de la monarquía, se conservó siempre en Israel—principalmente entre los profetas—un grato e idealístico recuerdo de la época del desierto. Es verdad que existen algunos textos en el Génesis [28] en los que el autor sagrado parece mirar con poca simpatía el desierto. Sin embargo, es frecuente en los profetas volverse hacia el pasado, hacia los tiempos de la juventud de Israel, de los desposorios del pueblo elegido con Yahvé en el desierto [29]. En contraposición al lujo y a las comodidades de la vida urbana [30], los profetas suspiran por un retorno a la vida del desierto, considerada como la edad de oro de Israel [31].

[25] Cf. Jue 5,17.
[26] Cf. Gén 49,1-27.
[27] Cf. Dt 33.
[28] La historia de Caín (Gén 4,11-16) parece una condenación del nomadismo puro. El fratricida es arrojado al desierto como castigo por la muerte de Abel. El desierto es, pues, el refugio de los criminales. También el desierto es considerado con negras tintas en Gén 16, 12; Lev 16,21-22; Is 13,21-22; 34,11-15.
[29] Cf. Am 2,10; Os 13,5; Jer 2,2.
[30] Cf. Am 3,15; 6,8.
[31] Cf. Os 2,16-17; 12,10. Véanse K. BUDDE, *Das nomadische Ideal im Alten Testament:* Preussische Jahrbücher (1896); P. HUMBERT, *Osée le prophète bédouin:* RHPR 1 (1921) 97-

En esta aspiración de los profetas hay indudablemente una reacción contra la civilización sedentaria que llevaba consigo riesgos de perversión moral y religiosa. Pero hay también el recuerdo y la nostalgia de los tiempos en que Israel cumplía fielmente la alianza hecha con Yahvé. Los profetas no desean propiamente volver a la vida nómada del desierto, sino a aquella pureza de vida religiosa y de fidelidad a la alianza. Desean librarse de los peligros que llevaba consigo la civilización corruptora.

El ideal del desierto o, como otros prefieren llamar, la *mística del desierto*, tan ensalzada por los profetas, fue llevada a la práctica en el Antiguo Testamento por los *recabitas*. Estos habitaban en el desierto y vivían alejados de las ciudades. No bebían nunca vino, ni construían casas, ni sembraban, ni plantaban, ni poseían viñas, sino que habitaban en tiendas durante toda la vida [32]. Pero no se limitaban a estas formalidades exteriores, sino que eran fervientes yahvistas. El profeta Jeremías los propone como ejemplo a sus connacionales, y Yahvé mismo les promete su bendición [33]. Su fundador era Yonadab ben Rekab (s.IX a.C.), que parece tomó parte en la sublevación de Jehú contra la corte de Samaria y contra el culto de Baal [34]. En la época del Nuevo Testamento encontramos la misma mística del desierto en los sectarios de *Qumrân*, que habitaban en el desierto de Judá, muy próximo al mar Muerto. Se consideraban como el *resto* elegido de Israel, como «la casa de la perfección y de la verdad en Israel para cumplir la alianza según los preceptos eternos» [35]. Sus miembros eran elegidos y predestinados por Dios. Por eso la incorporación a la comunidad de Qumrân era prenda de la salvación eterna [36]. En cambio, el no pertenecer a ella era señal de que no se era miembro propiamente dicho del pueblo de Israel. La verdadera incorporación a Israel no se obtiene por el nacimiento, sino por un acto libre de la voluntad. Los miembros de la comunidad qumránica se creían llamados por Dios, por una gracia especialísima y gratuita del Señor, a llevar una vida semieremítica, separados de la *massa damnata* [37].

118; ID., *La logique de la perspective nomade chez Osée*, en *Festschrift Marti* (Giessen 1925) p.158-166; A. CAUSSE, *Les pauvres d'Israel* c.5: *Les Prophètes du VIII siècle et l'idéal patriarcal* (Estrasburgo 1922); J. W. FLIGHT, *The Nomadic Idea and in the Old Testament*: JBL 42 (1923) 158-226.

32 Cf. Jer 35,2-11.

33 Cf. Jer 35,3.19.

34 Cf. 2 Re 10,15-24. Véase L. GAUTIER, *A propos des Rékabites*, en *Études sur la religion d'Israel* (Lausana 1927) p.104-129; S. TALMON, *1 Chr. 2,55*: Israel Exploratio Journal 10 (1960) 174-180.

35 Cf. 1QS 8,10.

36 Cf. 1QS 11,7-9.

37 La idea de que la incorporación a Israel no se hace por vía de nacimiento, sino por un acto libre de la voluntad (1QS 5,8-10), es parecida a la de San Pablo en su epístola a los Ro-

El ejemplo de los recabitas y de los sectarios de Qumrân sería imitado más tarde por el monaquismo cristiano, que buscaría los desiertos y los lugares alejados del barullo humano para dedicarse más perfectamente al servicio de Dios.

B. Las clases sociales del pueblo israelita

Las clases sociales nacieron con la vida sedentaria. Entre los nómadas no existe la división de clases. En el interior de la tribu puede haber familias más ricas o más pobres, pero esto no supone la división de clases. Todos los beduinos se consideran *nobles* en relación con las poblaciones sedentarias. En la tribu ni siquiera los esclavos constituyen una clase aparte, sino que forman parte de la familia.

La sedentarización trajo consigo una profunda transformación de la vida tribal. La unidad social no es ya la tribu, sino el clan, que se instala en un pueblo o en una ciudad. De ahí que la vida social se convierta en una vida de pueblo o ciudad. Comiensa entonces el comercio, las transacciones comerciales y territoriales que rompieron la igualdad entre las familias, haciendo a unas muy ricas y empobreciendo a otras. Sin embargo, hay que reconocer que la antigua sociedad israelita no conoció los contrastes de la sociedad moderna, dividida en nobles y plebeyos, capitalistas y proletarios [38].

1. **Los ricos y pobres.**—En los primeros tiempos de la sedentarización, todos los israelitas gozaban más o menos de la misma condición social. La riqueza provenía entonces en su mayor parte de la tierra, y ésta había sido dividida equitativamente entre las familias. Las transacciones comerciales o territoriales tenían entonces poca importancia. Las familias guardaban celosamente su patrimonio familiar [39].

Sin embargo, esta situación fue cambiando poco a poco. Saúl, el primer rey de Israel, procedía de una familia desahogada, pero no noble ni muy rica, pues él mismo tenía que trabajar las tierras [40] e ir en busca de las asnas perdidas [41]. David era pastor de ovejas, y cuando va a ver a sus hermanos, alistados en el ejército de Saúl, les lleva como vituallas, enviadas por su

manos (9,7-9). Cf. G. Vermes, *Les Manuscrits du désert de Juda* (Tournai 1953) p.113-114; J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Edit. el Perpetuo Socorro, Madrid 1961).

38 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.107-108. Véanse también F. Buhl, *La société israélite d'après l'Ancien Testament* (París 1904); C. U. Wolf, *Traces of Primitive Democracy in Israel*: Journal of Near Eastern Studies 6 (1947) 98-108; E. Neufeld, *The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel*: Hebrew Union College Annual 31 (1960) 31-53.

39 Cf. 1 Re 21,1-3.

40 Cf. 1 Sam 11,5.

41 Cf. 1 Sam 9,1ss.

mismo padre, una medida de grano tostado, diez panes y diez quesos [42]. No obstante, ya en aquellos tiempos había sus excepciones. Nabal es un rico poseedor de rebaños del desierto de Judá. Tenía tres mil ovejas y mil cabras [43].

Entre el siglo X y el VIII a.C. se produjo en Israel una gran evolución social. Así lo manifiestan las excavaciones hechas en diversas ciudades de Palestina. En Tell el-Far'ah, por ejemplo, que el P. De Vaux identifica con Tirsa, cerca de Siquem, las casas pertenecientes al siglo X a.C. presentan todas las mismas dimensiones, la misma distribución y la misma factura. En cambio, las que se encuentran en el nivel perteneciente al siglo VIII a.C. son muy distintas: las casas de los ricos son más grandes, mejor construidas y se encuentran en un barrio separado del barrio de las casas pobres, los funcionarios reales pronto comenzaron a aprovecharse de su administración y de los favores que el rey les concedía para enriquecerse. Otros ciudadanos siguieron su ejemplo, y comenzaron a especular con las tierras y con el comercio. De este modo muchos individuos fueron acumulando grandes riquezas, frecuentemente mal adquiridas [44]. Contra éstos claman los profetas, condenando el lujo de las casas [45], de los vestidos [46], el despilfarro en los festines de los ricos y el acaparamiento de tierras, de casas y de toda clase de bienes [47]. Las injusticias cometidas contra los pobres y débiles obligan a los profetas a tomar su defensa [48]. La ley también los amparaba [49]. El Deuteronomio, que refleja la situación social de este período, determina que se dé al mercenario y al pobre el salario y la prenda cogida antes de la puesta del sol [50]. Insiste en que el rico abra su mano para satisfacer las necesidades del pobre [51]. También existen otras determinaciones en la ley que miraban a luchar contra el pauperismo. Así, cada año sabático, el producto de las tierras era dejado para los pobres y necesitados [52], las deudas eran remitidas [53]. El año jubilar también tenía mucha importancia social, porque se debía dar libertad a todos los esclavos y devolver las tierras a sus antiguos posesores, evitando de este modo la acumulación de la tierra en pocas manos [54].

Debido a las injusticias que los ricos cometían contra los

[42] Cf. 1 Sam 16,11.20; 17,17-20.
[43] Cf. 1 Sam 25,2.18. Véase Gén 12,16; 13,6; Job 1,3.
[44] Cf. Am 8,5; Os 12,8; Miq 2,2; 3,11; 7,3; Is 1,23; Jer 5,28. Véase A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (París 1953); J. VAN DER PLOEG, *Les pauvres d'Israel et leur piété:* Oudtestamentische Studiën 7 (1950) 236-270; C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israel avant l'ère chrétienne* (Assen 1955).
[45] Cf. Am 3,15; 5,11; Os 8,14.
[46] Cf. Is 3,16-24.
[47] Cf. Am 6,4; Is 5,8-12.
[48] Cf. Am 4,1; 5,12; Is 3,14-15; 10,2; 11,4.
[49] Cf. Ex 22,24-26; 23,6.
[50] Dt 24,12-15.
[51] Dt 15,7-11.
[52] Cf. Ex 23,11.
[53] Cf. Dt 15,1.
[54] Cf. Lev 25,10.

pobres, se llegó, en el lenguaje corriente, a considerar al poderoso y al rico generalmente como hombres impíos. De ahí que los términos *rico* e *impío* sean, en muchos lugares de la Sagrada Escritura, sinónimos. Esta identificación tiene su origen en la predicación de los profetas, los cuales, al denunciar las injusticias sociales de su tiempo, consideraban al rico como el injusto opresor del pobre. Por el contrario, los mismos profetas suelen considerar al pobre y al oprimido como justo. Amós pone en paralelo *pobre* y *justo,* identificándolos prácticamente [55]. El pobre es justo por relación al rico opresor, que tratándole injustamente le priva de su derecho a las bendiciones de la alianza. Y Dios se consideraba ofendido y desposeído de su soberanía sobre Israel cuando se maltrataba a los miembros del pueblo elegido [56]. En la época del destierro babilónico y en el período de la restauración se comenzó a considerar al pobre y al que sufre no como seres malditos y castigados por sus pecados, sino como los predilectos de Dios. Los profetas de la restauración enseñan que Dios no sólo no rechaza a los perseguidos, a los pobres, sino que se complace en habitar con ellos [57]. Pero a partir del destierro babilónico, los términos que dicen relación a la pobreza van perdiendo su colorido sociológico.

2. **El «pueblo del país».**—La expresión «pueblo del país» corresponde al hebreo *'am ha'ares,* que se encuentra frecuentemente en la Biblia. Los autores han interpretado diversamente esta frase. Para algunos designaría al pueblo bajo, a la plebe, por oposición a la aristocracia. Para otros serían los aldeanos, los campesinos, por oposición a los ciudadanos. Según otros, serían los representantes del pueblo en el gobierno de la nación. Examinando los distintos textos que hablan del «pueblo del país», se llega a la conclusión que en la antigüedad israelita designaba al conjunto de hombres libres que gozaban de todos los derechos civiles en un determinado territorio [58]. Posteriormente, sin embargo, el sentido de la fórmula evolucionó.

Si «pueblo del país» se emplea hablando de otros pueblos no israelitas, es en cuanto se les opone a ellos. Así, por ejemplo, los hititas residentes en Hebrón son llamados «pueblo del país»

[55] Cf. Am 2,6-7; 4,1.

[56] Cf. A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé* (París 1953) p.18; Id., *Ideas fundamentales del Antiguo Testamento* (Desclée, Bilbao 1958) p.7; F. E. Sutclicfe, *Providence and Suffering in the Old and New Testament* (T. Nelson, Edimburgo 1955) p.75ss. Existe versión española de esta obra con el título: *Dios y el sufrimiento en el Antiguo y Nuevo Testamento* (Herder, Barcelona 1959).

[57] Cf. Is 57,15; 66,2.

[58] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.111-113; M. Sulzberger, *Am ha-a-retz, the Ancient Hebrew Parliament* (Philadelphia 1909); E. Gillischewski, *Der Ausdruck 'am haares im Alten Testament:* ZATW 40 (1922) 137-142; S. Daiches, *The Meaning of am haretz in O. T.:* JTS 30 (1929) 245-249; E. Würthwein, *Der amm haarez im A. T.* (Stuttgart 1936).

por oposición a Abrahán, que era sólo un extranjero allí residente [59]. En Gen 42,6 se llama a los egipcios «pueblo del país» por oposición a los hijos de Jacob. Los cananeos, dueños del país, son designados también con dicho título por oposición a los israelitas [60].

Refiriéndose a Israel conviene distinguir tres períodos en el uso de esta expresión. En el período anterior al retorno de los exilados en Babilonia, se suele emplear en oposición o para distinguir el «pueblo del país» del rey o del príncipe [61], del rey y de sus siervos [62], de los jefes y de los sacerdotes [63], de los príncipes y los profetas [64]. Pero nunca se usa en oposición a otra clase social del pueblo.

En otros textos el «pueblo del país» representa el conjunto de todos los ciudadanos israelitas. Nabucodonosor deportó gran parte de los habitantes de Jerusalén y sólo dejó en ella a «los más pobres del pueblo del país» [65]. Esto demuestra que el «pueblo del país» no ha de identificarse con la clase pobre, como se ve también por otros textos sagrados [66]. En otros lugares, el «pueblo del país» se pone en paralelo con el «pueblo de Judá» [67]. Este sentido general todavía lo conserva en Ageo [68], Zacarías [69] y Daniel [70].

Sin embargo, en Esdras y Nehemías cambia el sentido de la frase. Esta es empleada en plural: «los pueblos del país» o «de los países» [71]. Y designa a los habitantes de Palestina, no judíos, que ponen trabas a la obra de la restauración, que dificultan la observancia del sábado y con los cuales se contraen matrimonios mixtos [72]. En algunos pasajes se oponen claramente los «pueblos del país» al «pueblo de Judá» [73], al «pueblo de Israel» [74]. Se da, pues, un completo cambio de sentido por relación al uso que tenía antes del destierro o en el período mismo del destierro.

El sentido que acabamos de indicar va preparando una tercera significación que recibirá más tarde. En el período rabíni-

[59] Cf. Gén 23,12-13.
[60] Cf. Núm 14,9; véase Núm 13,28. Ex 5,5 parece ser una excepción; también se podría traducir: «son más numerosos que el pueblo del país» (samaritano).
[61] Cf. 2 Re 16,15; Ez 7,27; 45,22.
[62] Cf. Jer 37,2.
[63] Cf. Jer 1,18; 34,19; 44,21.
[64] Cf Ez 22,24-29.
[65] Cf. 2 Re 24,14.
[66] Cf. Jer 1,18; Ez 22,29; Lev 4,3.13.22.27; 20,2-4.
[67] Cf. 2 Re 11,14.18; 14,21; 21,24; 23,30.
[68] Ag 2,4.
[69] Zac 7,5.
[70] Dan 9,6.
[71] Cf. Esd 3,3; 9,1.2.11; 10,2.11; Neh 9,30; 10,29 31-32.
[72] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.112; P. LEMAIRE, *Crise et effondrement de la monarchie davidique*: RB 45 (1936) 161-183.
[73] Cf. Esd 4,4.
[74] Cf. Esd 9,1.

co, el «pueblo del país» abarca a todos aquellos que ignoran la Ley o no la practican [75].

3. **Los nobles.**—Los nobles son una clase social que procede de los *zeqenim* = «ancianos», o de los *sarim* = «jefes» de familias, que en la época anterior a la monarquía formaban el consejo de gobierno de las tribus y después de los pueblos o ciudades [76]. Bajo la monarquía llegaron a formar la nobleza. Los *sarim* son los funcionarios o los oficiales del rey, se trata del rey de Israel [77] o de otros reyes extranjeros [78]. Unas veces son los oficiales militares [79], otras son los oficiales civiles, los gobernadores, los ministros de Salomón o los funcionarios en general [80].

Los nobles gozaban de una posición privilegiada en el pueblo, y eran numerosos y fuertes especialmente en las dos capitales, Samaria y Jerusalén [81]. Solían tomar parte activa en la política, de ahí su oposición en algunas circunstancias a la política del rey o de los profetas [82]. Eran, en una palabra, la clase dirigente de la época monárquica, que de ordinario provenía de familias influyentes. Mas esta influencia no provenía siempre de la pertenencia por nacimiento a una clase elevada, sino que también podía proceder del poder económico de ciertas familias fuertes. Por eso algunos autores han querido ver en los *gibbore hail* una clase de terratenientes, una especie de nobleza rural [83]. Sin embargo, la expresión designó en un principio los hombres valientes, los guerreros intrépidos, como los *gibborim*, aunque no poseyesen ningún bien propio [84]. Posteriormente pasó a significar a aquellos que estaban sometidos al servicio del ejército y que, por el hecho de tener que aportar el equipo militar, se supone que gozaban de un cierto bienestar. Tal parece ser el sentido que tienen en 2 Re 15,20.

4. **Los obreros.**—En Israel, además de los esclavos—de los que trataremos después—, existían los obreros asalariados, es decir, hombres libres que se dedicaban a un trabajo determi-

75 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.113; S. Daiches, *The Meaning of am ha-aretz in the Old Testament:* JTS 30 (1929) 245-249; L. Rost, *Die Bezeichnungen für Land und Volk im A. T.*, en *Festschrift Procksch* (Leipzig 1934) p.125-148.

76 Cf. Núm 22,7.14; Jue 8,6.16; 1 Sam 30,26-31.

77 Cf. Jer 38,17s.

78 Cf. Gén 12,15; Est 1,3; 2,18; Esd 7,28.

79 Cf. 1 Sam 8,12; 17,18; 2 Sam 24,2; 1 Re 9,22; 2 Re 1,14; 11,4.

80 Cf. 1 Re 4,2; 20,14; 22,26; 2 Re 23,8; Jer 24,8; 26,10s; 34,19.21.

81 Cf. 1 Sam 8,14; 22,7; Jer 38,24-25.

82 Cf. 2 Re 21,23. Véase J. van der Ploeg, *Les chefs du peuple d'Israel et leurs noms:* RB 57 (1950) 40-61.

83 Cf. 2 Re 15,20. Véase J. van der Ploeg, *Le sens de gibbor hail:* RB 50 (1941 = Vivre et Penser I) 120-125; W. McKane, *The gibbor hayil in the Israelite Community:* Transactions of the Glasgow University Oriental Society 17 (1957-1958-1959) 28-37.

84 Cf. Jos 8,3; Jue 11,1.

nado por cierto tiempo y a cambio de un salario estipulado. Frecuentemente eran extranjeros residentes dentro del territotio palestinense [85]. Pero también los israelitas pobres se vieron en la necesidad de trabajar a jornal para poder vivir. El aumento de la población y la pérdida de sus tierras fueron las causas que sumieron a muchas familias israelitas en la miseria, obligándolas a venderse como esclavas o al menos a trabajar a jornal [86]. En la época antigua solían trabajar principalmente en la agricultura: unas veces como pastores [87], otras como segadores, vendimiadores, etc. [88] El contrato era unas veces diario [89] y otras anual [90]. Así, los obreros del Evangelio reciben el jornal de un denario que se solía pagar diariamente [91].

En el Antiguo Testamento tenemos escasísimas noticias acerca del importe del salario. El libro de los Jueces 17,10, parece indicar que eran 10 siclos el salario anual [92]. Y tal vez haya que interpretar en el mismo sentido Dt 15,18: el esclavo que ha servido seis años ha reportado a su dueño el doble de su valor, según la tarifa de un asalariado. Ahora bien, el valor de un esclavo era de 30 siclos [93].

Aunque la ley protegía a los obreros [94] y prescribía el pagarles el salario todas las tardes [95], el hecho es que su situación era muy digna de lástima [96]. Muchos dueños eran injustos y despiadados, y no les daban siquiera el salario debido [97]. De ahí que los profetas hayan tenido que levantarse en distintas ocasiones contra tales injusticias y opresiones [98].

5. **Los artesanos.**—La vida ciudadana de Israel hizo que se multiplicasen los oficios manuales y mecánicos independientes. El Antiguo Testamento recuerda muchos de estos oficios: albañiles [99], carpinteros [100], alfareros [101], bataneros [102], orífices [103], panaderos [104], tejedores [105], joyeros [106], barberos [107], leñadores [108], labradores [109], etc.

[85] Cf. Ex 12,45; Lev 22,10; Dt 24,14; véase Gén 29,15; 30,28.
[86] Cf. Dt 24,14.
[87] Cf. Am 3,12.
[88] Cf. Rut 2,3-4; 2 Re 4,18.
[89] Cf. Lev 19,13; Dt 24,15; Mt 20,8.
[90] Cf. Lev 25,50.53; Is 16,14; 21,16; Eclo 37,14.
[91] Cf. Mt 20,2.
[92] El *Código de Hammurabi* establece un siclo de plata por mes durante la estación de los trabajos fuertes y un poco menos durante el resto del año. Es decir, al año unos diez siclos. Cf. W. LAUTERBACH, *Der Arbeiter im Recht und Rechtspraxis des Alten Testament und des Alten Orients* (Dissertac., Heidelberg 1935).
[93] Cf. Ex 21,32.
[94] Cf. Lev 19,13.
[95] Cf. Dt 24,14-15; Mt 20,8.
[96] Cf. Job 7,1-2; 14,6.
[97] Cf. Jer 22,13; Eclo 34,27.
[98] Cf. Jer 22,13; Mal 3,5; Eclo 7,22. Véase W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel* (Stuttgart 1956).
[99] Is 28,16.
[100] Is 44,13.
[101] Jer 19,1s.
[102] Is 7,3s.
[103] Neh 3,31-32.
[104] Jer 37,21.
[105] 1 Crón 4,21.
[106] Is 3,18-19.
[107] Ez 5,1.
[108] Jos 9,21ss.
[109] Is 28,27-28.

Como sucede en las ciudades orientales modernas, los artesanos de una misma profesión solían vivir y trabajar agrupados en barrios determinados [110]. A veces todo un pueblo podía dedicarse a una sola industria. La situación de las industrias o de los trabajos de artesanía dependía bastante de la proveniencia de la materia prima. La alfarería se situaba ordinariamente cerca de terrenos arcillosos; la industria textil allí donde abundaba la lana; los molineros cerca de los ríos o arroyos; los panaderos allí donde existía una orientación favorable para la ventilación de los hornos. Estos oficios solían transmitirse por herencia de padres a hijos. Por la Biblia sabemos que en Bet-Asbea, al sur de la Judea, se trabajaba el lino [111]. En Netaim y Guedera había una corporación de alfareros que trabajaba para el rey [112]. En la región de Lod y de Ono, los benjaminitas trabajaban la madera y el metal [113]. A las puertas de Jerusalén se encontraba el campo del batanero [114]; y una de las entradas de la ciudad se llamaba puerta de la Alfarería [115], porque junto a ella trabajaban los alfareros. Dentro de la misma ciudad existía el barrio de los orífices [116].

La especialización se fue acentuando más y más en la época greco-romana. Poco a poco los artesanos que trabajaban juntos comenzaron a organizarse en corporaciones. Esto se advierte claramente después del destierro babilónico, cuando las corporaciones de artesanos son designadas como familias o clanes [117]. El jefe de la corporación es llamado «padre» [118], y los asociados son llamados «hijos» [119]. Estas corporaciones recibirán un estatuto legal, con reglamentaciones protegiendo sus miembros, en la época del judaísmo [120]. Las excavaciones arqueológicas atestiguan también la existencia de estas corporaciones. Ciertos signos grabados sobre la cerámica parecen indicar, en efecto, que se trata de marcas de fábrica de una corporación. Lo cual haría remontar la organización de las corporaciones al período monárquico [121].

6. **Los comerciantes.**—El comercio en la antigüedad era un negocio que pertenecía al rey. En el tercer milenio a.C., los

110 Jer 37,21; 1 Crón 4,23; Neh 3,31-32.
111 1 Crón 4,21.
112 1 Crón 4,23.
113 Neh 11,35.
114 Is 7,3.
115 Jer 19,1-2.
116 Neh 3,31-32. Cf. I. Mendelsohn, *Guilds in Babylonia and Assyria*: Journal of the Palestine Oriental Society 60 (1940) 68-72.
117 1 Crón 4,21.
118 1 Crón 4,14.
119 Neh 3,8.31.
120 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.121; I. Mendelsohn, *Guilds in Ancient Palestine*: BASOR 80 (1940) 17-21.
121 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.121.

reyes de Mesopotamia se servían ya de caravanas para comerciar con distintos países. Lo mismo sucedía en tiempo del rey Hammurabi. En la época de El Amarna (1375-1320 a.C.), los reyes de Babilonia, de Chipre y de otras naciones tenían comerciantes a su servicio [122]. Por la narración del egipcio Wen-Amon (s.XI a.C.) sabemos que el rey de Tanis tenía una flota dedicada al comercio, y que el rey de Biblos llevaba una lista de los negocios que hacía con el faraón [123].

Salomón también construyó una flota en el golfo Elanítico para comerciar con la Arabia, el Africa oriental y la India [124]. El mismo monarca se dedicaba a comprar caballos en Cilicia y carros en Egipto, con los cuales traficaba revendiéndolos a un tercero [125]. Se servía igualmente para el comercio de caravanas de mercaderes que hacían el recorrido entre Mesopotamia y Palestina, y entre Arabia y la tierra de Israel [126]. El rey Acab hizo un tratado comercial con Ben-Hadad, rey de Damasco, para abrir en esta ciudad bazares en donde los comerciantes israelitas pudieran vender sus productos [127].

El comercio antiguamente era, por lo tanto, no sólo en Israel, sino también en otras naciones, un asunto que competía al rey. Los particulares podían dedicarse a cambios locales. En la plaza de la ciudad o del pueblo, o ante la puerta de las villas en donde tenía lugar el comercio, los artesanos vendían sus trabajos y los labradores los productos de sus campos o de sus rebaños. No existía propiamente una clase comercial. Aun después del destierro se advierte que los judíos llevaban sus productos agrícolas a Jerusalén para venderlos allí, pero al mismo tiempo eran los comerciantes tirios [128] los que todavía vendían los productos de importación. La primera alusión a comerciantes israelitas la encontramos en el libro de Nehemías [129]. Fue en la diáspora donde los judíos se hicieron, por necesidad, comerciantes. En Babilonia, los descendientes de los desterrados que no volvieron a Palestina pronto comenzaron a trabajar como agentes o clientes de grandes firmas comerciales. En Egipto, en la época helenística, aparecen en los papiros nombres de judíos como negociantes, banqueros o co-

[122] Cf. W. F. LEEMANS, *The Old Babylonian Merchant:* Studia et Documenta ad Iura Orientalia pertinentia III (Leiden 1950); C. H. GORDON, *Abrahan and the Marchants of Ura:* Journal of Near Eastern Studies 17 (1958) 28-31.

[123] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.122.

[124] Cf. 1 Re 9,26-28; 10,11.22; 22,49-50.

[125] Cf. 1 Re 10,28-29.

[126] Cf. 1 Re 10,15.

[127] Cf. 1 Re 20,34.

[128] Cf. Neh 13,15-16. Los verdaderos comerciantes eran extranjeros, especialmente los fenicios, que eran los corredores comerciales de todo el Oriente (Is 23,2,8; Ez 27; Nah 3,16).

[129] Neh 3,32. Pudieran ser, sin embargo, comerciantes tirios que habitaban en Jerusalén (cf. Neh 13,16).

rredores de comercio. Los judíos de Palestina comenzaron a imitar poco a poco el ejemplo de sus connacionales de la diáspora. Pero los moralistas judíos no miraron con buenos ojos en un principio las actividades comerciales. En este sentido decía el Siracida: «Difícilmente se libra de culpa el mercader, y el tendero no será sin pecado» [130].

7. **Los extranjeros residentes.**—Siempre hubo en Israel un cierto número de extranjeros que residían en Palestina y eran llamados *gerim*. El *ger* era esencialmente un extranjero que vivía de una manera más o menos estable en medio de otra nación en la cual era aceptado y gozaba de ciertos derechos. Abrahán fue un *ger* en Hebrón [131], Moisés en Madián [132] y los israelitas fueron *gerim* en Egipto [133]. Teniendo en cuenta el carácter individualista de las tribus y su división territorial, se puede explicar que se considere como *ger* un israelita que viene a residir a otra tribu. Así, un individuo de Efraím es un *ger* en Guibea, por pertenecer a la tribu de Benjamín [134]. Los levitas, que no poseen territorio propio, son *gerim* en el territorio de las demás [135].

Una vez que los israelitas se instalaron en Canaán, comenzaron a considerar a los cananeos—antiguos señores de la tierra—como *gerim*, es decir, como extranjeros.

Socialmente hablando, los extranjeros residentes eran hombres libres, pero no gozaban de todos los derechos cívicos de los ciudadanos israelitas. Como la propiedad territorial permanecía siempre en manos de los israelitas, los extranjeros se veían obligados a trabajar a sueldo [136]. Eran generalmente pobres, y por eso suelen ser recomendados a la caridad de los israelitas juntamente con los indigentes, las viudas, los huéefanos y todos los económicamente débiles [137]. Como los demás pobres, están bajo la protección de Yahvé [138]. Los israelitas deben ayudarles e incluso amarles pensando que también ellos fueron *gerim* en Egipto [139]. Tenían derecho a los diezmos de cada tercer año [140] y a los productos del año sabático [141]. Podían acogerse a las ciudades de refugio [142]. En los procesos debían ser tratados con la misma justicia que los israelitas [143],

130 Eclo 26,38; 27,2; 42,5.
131 Cf. Gén 23,4.
132 Cf. Ex 2,22; 18,3.
133 Cf. Ex 22,20; 23,9; Dt 10,19; 23,8.
134 Cf. Jue 19,16.
135 Cf. Dt 12,12; 14,29; Jue 17,7-9.
136 Cf. Dt 24,14.
137 Cf. Lev 19,10; 23,22; Dt 24,19-21; Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Zac 7,10.
138 Cf. Dt 10,18s; Sal 146,9; Mal 3,5.
139 Cf. Ex 22,20; Lev 19,34; Dt 10,19; 24,18.22.
140 Cf. Dt 14,29.
141 Cf. Lev 25,6.
142 Cf. Núm 35,15.
143 Cf. Dt 1,16.

pero también podían ser castigados con las mismas penas[144]. En la vida ordinaria no existía ninguna barrera entre los extranjeros y los israelitas. Ezequiel anuncia incluso que, en el Israel mesiánico, los *gerim* podrán poseer la tierra como los ciudadanos[145].

En el aspecto religioso, los extranjeros estaban sometidos a las mismas leyes de pureza que los israelitas[146]; tenían que observar el sábado[147], ayunar el gran día de la Expiación[148]. Podían ofrecer sacrificios[149] y participar en las fiestas religiosas[150]. Incluso les estaba permitido celebrar la Pascua con los israelitas, a condición de que estuvieran circuncidados[151].

Conviene tener en cuenta que casi la totalidad de la legislación israelita acerca de los *gerim* o extranjeros pertenece a la época inmediatamente anterior al destierro. Esto parece significar que debió de haber un aflujo extraordinario de refugiados extranjeros provenientes del reino del norte, que acababa de ser destruido por los asirios. Esta circunstancia obligó a las autoridades religiosas y civiles del reino de Judá a preocuparse de una manera especial de los recién llegados. La asimilación de los *gerim* del reino de Israel, que eran de la misma raza y de la misma religión que los de Judá debió de ser fácil, y debió de contribuir, al mismo tiempo, a la asimilación rápida de los *gerim* de origen extranjero. De este modo se iba preparando la legislación judía relativa a los prosélitos[152].

En textos bíblicos de redacción principalmente postexílica se emplea un término nuevo para designar a un extranjero, bastante parecido al *ger*, es el *toshab*. En muchos pasajes es asociado al *ger*[153]. Pero parece menos asimilado social y religiosamente a Israel[154] y menos fijo e independiente en el país. No tiene domicilio determinado, sino que es *toshab* de alguien[155].

8. **Los esclavos.**—En Israel, como en el Oriente antiguo, hubo también esclavitud. Sin embargo, la situación del esclavo nunca fue tan abyecta como la que tenía en la Roma republi-

144 Cf. Lev 20,2; 24,16.22.
145 Ez 47,22; cf. Lev 25,47; Dt 28,43.
146 Cf. Lev 17,8-13; Núm 19,10.
147 Cf. Ex 20,10; Dt 5,14.
148 Cf. Lev 16,29.
149 Cf. Lev 17,8; 22,18; Núm 15,15.16.29.
150 Cf. Dt 16,11.14.
151 Cf. Ex 12,48-49.
152 Los LXX suelen traducir *ger* por *prosélito*. Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.118; A. BERTHOLET, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Leipzig 1896) p.27-50; M. SULZBERGER, *Status of Labor in Ancient Israel:* Jewish Quarterly Review 13 (1922-1923) 397-459; E. MARMORSTEIN, *The Origins of Agricultural Feudalism in the Holy Land:* Palestine Explotation Quarterly (1953) 111-117.
153 Cf. Gén 23,4; Lev 25,23.35; 1 Crón 29,15; Sal 39,13.
154 Cf. Ex 12,45; Lev 22,10.
155 Cf. Lev 22,10; 25,6.

cana. Del examen de los libros sagrados se deduce claramente que entre los hebreos había hombres privados de su libertad, que habían sido vendidos o comprados, que eran considerados como una posesión del dueño y que éste empleaba a su voluntad.

La mayor parte de los esclavos extranjeros provenían de los prisioneros de guerra. En el Deuteronomio encontramos diversas disposiciones a propósito de los esclavos extranjeros. En Dt 21,10-14 se habla del caso de una cautiva a la cual su dueño toma por mujer, y que después puede ser repudiada, pero no vendida. En la guerra contra Madián, las mujeres vírgenes son repartidas entre los combatientes y la comunidad [156]. La ley del Dt 20,10-18 se refiere a la conquista de las ciudades: cuando se toma una ciudad fuera de la Tierra Santa, si se rinde pacíficamente, entonces todos son sometidos a trabajos forzados; si, en cambio, se resiste y es expugnada por la fuerza, los hombres son asesinados y las mujeres y niños son considerados como botín.

Las guerras conducidas por David debieron de ser las que dieron al Estado israelita sus primeros esclavos extranjeros [157].

La ley permitía a los israelitas comprar siervos y esclavos extranjeros [158]. Los comprados con dinero son distinguidos de los que habían nacido en casa del amo [159]. Indudablemente, estos últimos, por haber nacido dentro de la misma casa y haber sido educados allí, debían de ser mejor tratados. Sin embargo, el estatuto social de unos y otros era exactamente idéntico. El dueño podía comprar esclavos casados o casar a los que él poseía. Los niños nacidos de dichos matrimonios pertenecían al patrón [160].

En el antiguo Oriente existió un amplio comercio de esclavos. Los fenicios eran los principales traficantes en esclavos. Según Amós [161], Gaza y Tiro serán castigadas con la destrucción por haber vendido muchedumbres de cautivos. Por Ezequiel 27,13 sabemos que Tiro compraba esclavos en Asia Menor, y el profeta Joel 3,6 amenaza a Tiro y a Sidón con la ruina por haber vendido esclavos judíos a los griegos. Por otra parte, se sabe que, en la época griega, traficantes de esclavos seguían las tropas de Antíoco Epífanes para comprar los judíos que

[156] Cf. Núm 31,15-18.26-47.
[157] Cf. 2 Sam 12,31.
[158] Cf. Ex 12,44; Lev 25,44s.
[159] Cf. Gén 17,12.23.27; Lev 22,11; Jer 2,14; Ecl 2,7.
[160] Cf. Ex 21,4. Véase P. HEINISCH, *Das Sklavenrecht in Israel und im Alten Orient:* Studia Catholica 11 (1934-1935) 201-218; I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949); R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1954) p.135-157.
[161] Am 1,6.9. Cf. A. BAKIR, *Slavery in Pharaonic Egypt* (El Cairo 1952); G. R. DRIVER J. C. MILES, *The Babylonian Laws* I (Oxford 1952) p.105-108.221-230.478-490.

eran cogidos cautivos [162]. Y el emperador romano Adriano vendió como esclavos a los judíos hechos prisioneros de guerra en la segunda revuelta contra Roma (año 135 d.C.).

Pero no sólo los extranjeros vendían a los israelitas como esclavos, sino también los mismos hebreos vendían a sus hermanos o se vendían a sí mismos como esclavos [163]. Lo único que excluía la ley era la esclavitud perpetua del israelita, pues debía ser dejado en libertad el año jubilar [164]. Existía, sin embargo, otra disposición más antigua que la ya aludida del Levítico. Nos referimos a la de Ex 21,2-11, en la cual se determina que, si un esclavo hebreo ha sido comprado, servirá a su comprador seis años, y el séptimo será dejado en libertad. En el caso en que rehúse la libertad, entonces se convertirá en esclavo perpetuo. Disposiciones idénticas las encontramos en Dt 15,12-18 y en Jer 34,14.

La mayoría de los israelitas que se veían obligados a la esclavitud era con el fin de pagar una deuda [165]. Sabemos que en tiempo de Nehemías muchos judíos se veían en la necesidad de entregar a sus hijos e hijas en esclavitud para saldar una deuda [166]. Esta es también la razón de que la esclavitud fuera temporal. Una vez pagada la deuda, el esclavo volvía a recuperar su libertad [167]. Pero parece que estas leyes, en la mayor parte de los casos, no eran observadas [168]. La transgresión continua de la ley debió de dar origen a la disposición de Lev 25, que prevé un plazo mayor de esclavitud, que puede llegar hasta cincuenta años, pero obligando al dueño a tratar al esclavo como un obrero asalariado.

El profeta Jeremías reprende severamente a los habitantes de Jerusalén, que, durante el asedio de Nabucodonosor habían dado libertad a los esclavos hebreos, pero en cuanto el sitio de la ciudad fue levantado temporalmente, volvieron a cogerlos [169].

Un esclavo podía ser liberado por diversos conceptos si nos atenemos a las disposiciones de la ley. No sólo a los seis años de esclavitud, según Ex 21,2-6 y Dt 15,12-17, y a los cincuenta

[162] Cf. 1 Mac 3,41; 2 Mac 8,10-11.

[163] Cf. Lev 25,39-43.47-53.

[164] Cf. Lev 25,40.54. Véase R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1954); I. Mendelsohn, *The Conditional Sale into Slavery of Free-Born Daughters in Nuzi and in the Law of Ex 21,7-11*: Journal of the American Oriental Society 55 (1935) 190-195.

[165] Así se presupone en Lev 25 y en Dt 15,2-3. Cf. 2 Re 4,1-7. Véase H. M. Weil, *Gage et cautionnement dans la Bible*: Archives de l'Histoire du Droit Oriental 2 (1938) 171-240.

[166] Cf. Neh 5,1-5.

[167] Cf. Lev 25,48; 2 Re 4,7; Neh 5,8.11; Ex 21; Dt 15. Según el *Código de Hammurabi*, ciertos esclavos, retenidos como tales en pago de una deuda, no podían ser obligados a esclavitud más de tres años. Cf. J. Klima, *Einige Bemerkungen zum Sklavenrecht nach den vorhammurapischen Gesetzesfragmenten*: en Archiv Orientální 21 (1933) 143-151; G. R. Driver-J. C. Miles, *The Babylonian Laws* I (Oxford 1952) 105ss.

[168] Cf. Jer 34,8-22. Véase R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique* (Friburgo, Suiza, 1946) p.68-106.

[169] Cf. Jer 34,8-22.

en conformidad con Lev 25, sino también antes del término podían ser rescatados o rescatarse ellos mismos mediante el pago de un tanto estipulado [170]. Las mujeres cautivas, si eran esposadas por su dueño, dejaban de ser esclavas [171]. La liberación podía provenir igualmente como compensación de una injuria corporal [172]. Con todo, hablando en general, los esclavos extranjeros solían ser retenidos en esclavitud perpetuamente y eran considerados y transmitidos como bienes de herencia [173]. Los esclavos israelitas, por su parte, renunciaban muchas veces a su libertad ante el temor de volver a recaer en la miseria que los había conducido a la esclavitud, o porque habían sido casados por su señor, y en este caso, la mujer y los hijos se consideraban propiedad del patrón [174]. Cuando de hecho algún esclavo prefería continuar en casa de su señor, entonces se le agujereaba la oreja junto a la puerta, como señal de agregación definitiva a la casa, y se convertía en esclavo perpetuo [175].

El esclavo liberado es llamado por las leyes israelitas *ḥofshi* [176], que parece significar *liberto, libre.* Sin embargo, la Sagrada Escritura no dice absolutamente nada de que esos libertos formaran un grupo social particular. Se sabe, no obstante, por los documentos de Nuzu y de Alalakh [177], por las cartas de El Amarna, los textos de Ras Shamra, las leyes asirias y otros documentos de Mesopotamia, que *ḥupshu* designaba una clase de la población, intermedia entre los esclavos y los propietarios. Algo así como los criados, los colonos o incluso como los artesanos [178].

En cuanto al número de esclavos domésticos en Israel tenemos pocas informaciones [179]. No parece fueran muy numerosos. El censo de la comunidad judía vuelta del destierro babilónico arroja la cifra de 7.337 esclavos de ambos sexos y de 42.360 ciudadanos libres [180]. La situación es, pues, muy distin-

170 Cf. Lev 25,48-53.

171 Cf. Dt 21,10-14.

172 Cf. Ex 21,26-27.

173 Cf. Lev 25,46.

174 Cf. Ex 21,4; Dt 15,13-16.

175 Cf. Dt 15,16-17. Véase A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934) p.19-23 = *Kleine Schriften* I (Munich 1953) p.291-294; A. Jepsen, *Die Hebräer und ihr Recht:* Archiv für Orientforschung 15 (1945-1951) 55-68.

176 Cf. Ex 21,2.5; Lev 19,20; Dt 15,12.13.18; Jer 34,9ss; Is 58,6; Job 3,19.

177 Cf. I. Mendelsohn, *On Slavery in Alalakh:* Israel Exploration Journal 5 (1955) 65-72; Id., *The Conditional Sale into Slavery of Free-Born Daughters in Nuzi and in the Law of Ex 21,7-11:* Journal of the American Oriental Society 55 (1935) 190-195.

178 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.137-138; I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949); Id., *The Canaanite Term for Free Proletarian:* BASOR 83 (1941) 36-39; Id., *New Light on the hupshu:* BASOR 139 (1955) 9-11; E. R. Lacheman, *Note on the Word hupshu at Nuzi:* BASOR 86 (1942) 36-37; M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah:* Oudtestamentische Studiën 5 (1948) 63-79; Z. W. Falk, *The Deeds of Manumission in Elephantine:* Journal of Jewish Studies 5 (1954) 114-117; Id., *Manumission by Sale:* JSSt 3 (1958) 127-128.

179 Cf. Jue 6,27; 1 Sam 25,19.42; 2 Sam 9,10.

180 Cf. Esd 2,64; Neh 7,66.

ta de la de Grecia y Roma, en donde la población de esclavos era más numerosa que la de personas libres. La de Palestina se parece mucho más a la de Mesopotamia, en donde una familia de buena posición tenía uno o dos esclavos. En el período neobabilónico esta proporción aumentó ligeramente. En Israel, en la época monárquica, pudo haber algunos grandes propietarios que tuvieron un número de domésticos bastante considerable; pero esto era una excepción.

El precio de un esclavo solía ser, tanto en Israel como en Babilonia, de unas 20 monedas de plata [181]. Otro tanto se pagaba por un buey. En el segundo milenio a.C., el precio de un esclavo era de 30 siclos de plata en Nuzu y de 40 siclos de plata en Ugarit (Ras Shamra). En Israel parece que un esclavo también valía 30 siclos de plata [182]. Esta fue exactamente la cantidad que los sumos sacerdotes dieron a Judas Iscariote para que les entregase a Jesús [183]. Los precios subieron, sin embargo, bastante en la época neobabilónica, persa y griega, como se puede deducir de los numerosos papiros encontrados en Egipto [184].

El esclavo era una *cosa* que poseía el dueño o por derecho de conquista o por haberlo comprado o bien por haberlo recibido en herencia. En consecuencia, podía disponer de dicha *cosa* como a él le agradase. Antiguamente, en Mesopotamia, los esclavos eran marcados con una señal como el ganado. En Israel parece que también existía algo semejante [185], aunque después en la práctica no solía hacerse a no ser con los fugitivos. La señal impresa sobre el cuerpo del esclavo, a veces a fuego, indicaba su pertenencia a una determinada familia [186].

Sin embargo, las legislaciones orientales no olvidan que el esclavo es un ser humano, y tratan de ampararlo en cierto sentido contra las arbitrariedades de sus dueños. En Mesopotamia, los esclavos tenían derecho a recurrir a la justicia contra las violencias injustas [187]. El código israelita los defiende todavía más claramente: si un patrón, por haber dado un golpe a uno de sus esclavos, le hubiera ocasionado la pérdida de un ojo o de un diente, tenía que dejarlo en libertad como compensación [188]. «Si uno daba de palos a su siervo o su sierva de modo

181 Cf. Gén 37,28.
182 Cf. Ex 21,32.
183 Cf. Mt 26,15.
184 En 2 Mac 8,11 se dice que el general Nicanor había prometido a los traficantes de esclavos venderles 90 cautivos judíos por un talento. Esto supondría unos 33 siclos por cabeza, precio irrisorio si se compara con lo que entonces costaba un esclavo en los mercados griegos. Pero Nicanor lo que quería era atraer a los mercaderes ante la perspectiva de una buena ganancia.
185 Cf. Ex 21,6; Dt 15,17.
186 Isaías (44,5) nos habla de una señal sobre las manos de los fieles para indicar su pertenencia a Yahvé (cf. Ap 13,16-17).
187 Cf. G. R. Driver-J. C. Miles, *The Babylonian Laws* I (Oxford 1952).
188 Cf. Ex 21,26-27.

que muriere entre sus manos, el amo será reo; pero si sobreviviere un día o dos, no, pues hacienda suya era»[189]. Esto nos indica que también en Israel el esclavo era considerado como una *cosa* de su dueño.

El trato que recibía el esclavo en su vida cotidiana dependía mucho de la manera de ser de su amo. En general debía de ser bastante soportable. Tenía todo lo necesario y, además, formaba parte de la familia, era un verdadero «doméstico». Esto mismo explica el que tuviera que circuncidarse[190]. El sábado no trabajaba[191]; participaba en el culto familiar, tomaba parte en los banquetes sacrificiales[192], celebraba las fiestas religiosas[193] y comía la Pascua[194]. El esclavo de un sacerdote podía incluso comer ofrendas santas presentadas en el templo[195]. A veces se llegaba a establecer una gran intimidad entre el esclavo y su señor, como vemos en el caso de Abrahán y de su siervo[196]. Podía llegar hasta tener parte en la herencia de su amo[197], e incluso ser su único heredero en el caso que su señor no tuviera hijos[198]. Ordinariamente, los esclavos, entre los israelitas eran tratados con firmeza, pero también con justicia y humanidad, pues eran, como sus amos, criaturas de Dios[199]. El Levítico manda tratar con miramientos especiales a los esclavos de origen israelita. Será como un huesped y un obrero, y no se le impondrán trabajos propios de esclavos[200].

Entre los esclavos, la mujer esclava conservaba una situación particular. Solía estar al servicio personal del ama[201]. Su señor la podía casar de la manera que le placiere[202]. Cuando el mismo patrón se reservaba una esclava como concubina, la condición de ésta mejoraba[203]. El Ex 21,7-11 prevé el caso en que un padre israelita, pobre y endeudado, se vea obligado a vender su propia hija como concubina de un señor. En estas circunstancias no será libertada al séptimo año como los esclavos varones. Si no le agradase y no la quisiera tomar por esposa, entonces permitirá que sea redimida, pero no podrá venderla

189 Ex 21,20-21.
190 Cf. Gén 17,12-13.
191 Cf. Ex 20,10; 23,12.
192 Cf. Dt 12,12.18.
193 Cf. Dt 16,11.14.
194 Cf. Ex 12,44. En cambio, se excluía de la manducación de la Pascua al huésped y al asalariado: Ex 12,45.
195 Cf. Lev 22,11. Pero no estaba permitido al huésped y al obrero a sueldo: Lev 22,10.
196 Cf. Gén 24.
197 Cf. Prov 17,2.
198 Cf. Gén 15,3.
199 Cf. Eclo 33,25-33; Job 31-13-15.
200 Lev 25,39-40. Según los rabinos, eran trabajos de esclavos el dar a la muela (Jue 16,21), quitar las sandalias a su amo o lavarle los pies (1 Sam 25,41; cf. Mt 3,11; Jn 13,6s).
201 Cf. Gén 16,1; 25,12; 30,3.9; 1 Sam 25,42; 2 Sam 4,4; 2 Re 11,2; Jdt 10,5.
202 Cf. Ex 21,4.
203 Cf. Gén 16,6; Lev 19,20.

a extraños. Si tomare otra mujer, tendrá que reservar a la primera todos los derechos que le pertenecían. En caso de destinarla a su hijo, ha de tratarla como se trata a las hijas. Igualmente habla el Dt 21,10-14 refiriéndose a la cautiva de guerra desposada por el vencedor. Sin embargo, en la ley deuteronómica la mujer es liberada al séptimo año como el esclavo varón. Jeremías también parece presuponer el mismo estado de cosas [204]. Lo cual indicaría que en el siglo VII a.C. ya no había esclavas concubinas.

En el caso en que un esclavo huyese de su señor, bien para librarse de los malos tratos o bien para recuperar la libertad perdida [205], las legislaciones orientales adoptaban medidas bastante severas. El *Código de Hammurabi* castiga con la muerte toda asistencia a un esclavo fugitivo, la negativa a entregarlo e incluso el ocultarlo. En Nuzu, sin embargo, el ocultador paga sólo una multa. Y así parece que sucedía en otras legislaciones mesopotámicas posteriores. A propósito de los esclavos que huían al extranjero, solía haber ciertos tratados entre los Estados que permitían la extradición. Tal vez se dé esta circunstancia en el caso de Semeí, que recuperó sus esclavos huidos al reino de Gat [206].

La legislación israelita contiene una sola disposición referente a los esclavos fugitivos [207]. En ella se dice que el esclavo que haya huido de su amo y haya buscado refugio será bien acogido y tratado en la ciudad que elija y no será devuelto a su señor. Esta ley, sin paralelo en las legislaciones antiguas, parece referirse, no a un esclavo israelita, sino a un esclavo extranjero procedente del extranjero que busca refugio en Israel como *ger* o *toshab*. En cuyo caso se negaría la extradición [208].

Los antiguos Estados orientales poseían numerosos prisioneros de guerra con los cuales se proveía al servicio de los templos, de los palacios, a los trabajos de interés público y a las grandes empresas comerciales o industriales. En Israel también debieron de existir esclavos públicos, aunque los textos sagrados nada dicen.

Después de la toma de Raba de Ammón narra el autor sagrado que David «sacó a los habitantes de la ciudad y los puso a las sierras, a los trillos herrados, a las hachas, a los molinos y a los hornos de ladrillos. Eso mismo hizo con todas las ciudades de los hijos de Ammón» [209]. No podemos decir con abso-

[204] Cf. Jer 34,8-16.
[205] Cf. 1 Sam 25,10; 1 Re 2,39; Eclo 33,32.
[206] 1 Re 2,40; cf. 1 Sam 30,15. Véase I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949) p.92-106.
[207] Cf. Dt 23,16-17.
[208] Toda la Tierra Santa sería un lugar de asilo: Is 16,3-4.
[209] 2 Sam 12,31.

luta certeza si se trata de una reducción a esclavitud en beneficio del Estado o más bien de una sujeción temporal a trabajos forzados. Bajo el rey Salomón, los trabajos en las minas de cobre del valle del Arabá debieron de ser ejecutados por esclavos al servicio real. En la flota de Ofir, parte de la tripulación estaba compuesta por «esclavos de Salomón» juntamente con esclavos de Hirán de Tiro [210]. También es muy probable que hayan trabajado esclavos extranjeros en las grandes construcciones salomónicas, y esclavos cananeos, porque, como expresamente dice el hagiógrafo, a todos «los descendientes de los cananeos... los obligó Salomón a prestación personal, como lo están hasta el día de hoy» [211].

Entre los desterrados vueltos de Babilonia se encuentran «descendientes de los esclavos de Salomón» que habitan Jerusalén y sus alrededores [212]. Son mencionados junto con los *netinim* = los «donados» [213]. Estos últimos habitaban sobre el Ofel, muy cerca del templo [214]. Constituían el personal inferior del santuario y estaban al servicio de los levitas [215]. Sus nombres demuestran que, al menos en parte, eran extranjeros. Tal vez al final de la monarquía existiese ya una institución parecida, porque el profeta Ezequiel [216] reprocha a los israelitas el haber introducido extranjeros en el templo, descargando sobre ellos una parte de los servicios. Se puede admitir incluso que los israelitas, a imitación de las demás naciones del Oriente, hayan empleado desde bastante antiguo esclavos extranjeros para el servicio del templo. En efecto, el libro de Josué nos recuerda que los gabaonitas cortaban la leña y transportaban el agua para el templo por haber sido condenados a servidumbre sus padres por Josué [217]. El libro de Esdras [218] hace remontar hasta David la institución de los *netinim*.

De lo dicho parece deducirse bastante claramente que en Israel, en el período monárquico, existieron al menos dos categorías de esclavos públicos: los del rey y los del templo. Ambas categorías estaban compuestas de esclavos extranjeros, en su mayoría prisioneros de guerra. Después del destierro, con la desaparición de la monarquía, los «esclavos de Salomón» se fusionaron con los *netinim*, siendo dedicados todos ellos al servicio del templo [219].

[210] Cf. 1 Re 9,27; véase 2 Crón 8,18; 9,10.
[211] 1 Re 9,20-21.
[212] Cf. Esd 2,55-58; Neh 7,57-60; 11,3.
[213] Cf. Esd 2,43-54; Neh 7,46-56. Véase M. Haran, *The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Salomon:* Juda and Jerusalem (Jerusalén 1957) 37-45 (en hebreo, con un resumen en inglés); A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Leipzig 1896) p.50-53.
[214] Cf. Neh 3,31; 11,21.
[215] Cf. Esd 8,20.
[216] Ez 44,7-9.
[217] Cf. Jos 9,23.27.
[218] Cf. Esd 8,20.
[219] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.138-140.

C. Organización de la monarquía o del Estado israelita

Cuando los israelitas entraron en Canaán, el país estaba dividido en multitud de principados [1], que comprendían una ciudad fortificada y un pequeño territorio circundante. Al lado de estos pequeños Estados existían otros grandes imperios, como Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, que abarcaban grandes territorios con una perfecta organización. En todos estos Estados, grandes o pequeños, la autoridad era monárquica y la sucesión hereditaria, al menos teóricamente. Al final del segundo milenio apareció otro tipo de Estado, intermedio entre los dos anteriores, que pudiéramos llamar Estado nacional. Tales eran Aram, Ammón, Moab, Edom. Estos Estados se limitan al territorio habitado por el pueblo de una misma raza y religión. El gobierno era monárquico, pero no necesariamente hereditario [2]. Sólo posteriormente se adoptó el principio dinástico bajo el influjo de los Estados circunvecinos.

Los israelitas, después de su instalación en Canaán, formaban una federación de doce tribus sin gobierno propiamente dicho. Es verdad que tenían un estatuto común [3], pero no existía ningún organismo central ni un jefe común con jurisdicción sobre todas ellas. Cada tribu tenía independencia casi completa en su gobierno interno y se regía por sus propias leyes y costumbres. Sólo en ciertos momentos críticos para una o varias tribus surgían jefes impulsados por el espíritu de Yahvé [4] que se ponían al frente de sus connacionales para rechazar la agresión enemiga. Eran los llamados jueces.

1. **Institución de la monarquía.**—Bajo el régimen tribal de Israel, las tribus no reconocían otro rey que Yahvé [5]. Esta, tal vez, haya sido la causa principal que retardara la implantación de una monarquía israelita. Finalmente, sin embargo, los hebreos sintieron la necesidad de tener un rey, no sólo para ser «como las demás naciones» [6] que lo tenían, sino, sobre todo, para defenderse contra el peligro filisteo. Los filisteos presionaban cada vez más amenazando a todo Israel. Esto exigía una acción común contra los enemigos principales del pueblo ele-

[1] Cf. Jos 12,9-24, que cuenta 31 reyes vencidos por los israelitas.
[2] Cf. Gén 36,31-39. De la lista se deduce que los reyes de Edom eran elegidos por el pueblo.
[3] Cf. Jos 24,25-28. Véase K. Galling, *Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt:* Der Alte Orient 28,3-4 (Leipzig 1929); M. Noth, *Das System der Zwolf Stämme Israels* (Stuttgart 1930).
[4] Cf. Jue 3,9-10.15; 4,7; 6,14.34; 11,29; 13,5.25; 14,6.19. Véase R. de Vaux, o.c., I p.143ss.
[5] Cf. Jue 8,22-23. Véase C. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy:* American Journal of Semitic Languages and Literatures 48 (1931-1932) 1-19.
[6] 1 Sam 8,5.20.

gido, que sólo se podía llevar a cabo uniéndose bajo las órdenes de un único jefe.

Así se llegó a la elección de Saúl como primer rey de Israel y a la formación de un Estado nacional, modelado a la manera de los Estados vecinos.

Los libros de Samuel, al hablar de la institución de la monarquía israelita, han conservado dos relatos paralelos: uno de ellos es favorable a la monarquía [7], el otro es contrario a ella [8]. Según el primero, la iniciativa proviene de Dios, que escogió a Saúl como libertador de su pueblo [9], infundiéndole su espíritu, algo así como a los antiguos jueces [10]. Pero hay algo nuevo: a la elección de Dios corresponde, por primera vez en Israel, el reconocimiento de Saúl por todo el pueblo como rey [11]. Siguiendo la segunda narración del 1 Sam, es el mismo pueblo el que pide un rey para ser «como las demás naciones» [12].

Estas distintas tradiciones nos indican que la institución de la monarquía constituyó en Israel una gran novedad. La federación tribal se convierte en un Estado monárquico a imitación de aquellos que había en Transjordania. Sin embargo, bajo Saúl, la monarquía permaneció en un estado embrionario. Es cierto que, obligado por las circunstancias, se dedicó a la organización de un ejército propiamente dicho [13]; pero en el aspecto administrativo parece que hizo muy poco. No había propiamente gobierno central, y las tribus conservaban su autonomía administrativa. Fue David quien estableció la monarquía propiamente dicha en Israel. Y si bien una tradición presenta la realeza de David como la continuación de aquella de Saúl [14], la realidad parece ser un tanto diferente. La monarquía davídica, tanto por sus orígenes como por su desarrollo, fue muy distinta de la de Saúl.

David fue bajo el reinado de Saúl un jefe de mercenarios [15]; después, ante la persecución del rey, continuó siendo por su propia cuenta jefe de una banda de soldados [16], y más tarde se puso con sus hombres al servicio de los filisteos [17]. A la muerte de Saúl, David fue ungido rey, no por un profeta, sino por la tribu de Judá [18]. Al principio de su reinado en Hebrón parece

[7] Nos es dado en 1 Sam 9,1-10,16; 11,1-11.15 y en c.13-14.

[8] Se encuentra en 1 Sam 8,1-12; 10,18-25 y se continúa en los c.12 y 15. Cf. I. MENDELSOHN, *Samuel's Denunciation of Kingship in Light of Ugarit*: BASOR 143 (1956) 17-22.

[9] Cf. 1 Sam 9,16; 10,1.

[10] Cf. 1 Sam 10,6.10; 11,1-11; 13-14.

[11] Cf. 1 Sam 11,15.

[12] 1 Sam 8,5.20; cf. Dt 17,14. Véase M. NOTH, *Gott, König, Volk im Alten Testament*: ZThK 47 (1950) 157-191; K. GALLING, *Das Königsgesetz im Deuteronomium*: TLitZ 76 (1951) 133-138.

[13] Cf. 1 Sam 11,7; 13,2.15; 14,2.52; 18,5.13; 21,8; 22,7.18; 2 Sam 2,12; 4,2.

[14] Lo presenta bajo el mismo aspecto carismático: 1 Sam 16,1.12-13.

[15] Cf. 1 Sam 18,5.

[16] Cf. 1 Sam 22,2.

[17] Cf. 1 Sam 27,6.

[18] Cf. 2 Sam 2,4.

que permaneció como rey vasallo de los filisteos. Luego fue también reconocido como rey por las demás tribus de Israel [19]. De este modo, el reino de David y también el de su hijo Salomón conocieron una verdadera unidad, ya que en toda la nación se reconocía la autoridad de un solo soberano, pero al mismo tiempo permanecían bien distintos los dos bloques que componían el Estado. De un lado estaba la tribu de Judá, con su fuerte individualidad y sus privilegios [20]; del otro, las demás tribus de Israel, que siempre se sintieron un tanto desligadas de la de Judá, hasta llegar a la rotura total bajo Roboam, sucesor de Salomón. Es digno de notarse que el mismo texto sagrado muestra indicios de este dualismo existente en el seno del reino de David. Se dice que del mismo modo que los «hombres de Judá ungieron a David rey de la casa de Judá» [21], así también «vinieron todos los ancianos de Israel a David y lo ungieron rey sobre todo Israel» [22]. Y todavía a continuación se precisa más: «David reinó en Hebrón, sobre Judá, siete años y seis meses, y treinta y tres años en Jerusalén, sobre *todo Israel y Judá*» [23].

Es decir, David y Salomón lograron superar el distanciamiento entre las tribus del norte y las del sur, consiguiendo así la unidad nacional. Pero ésta duró poco. A la muerte de Salomón surgieron de nuevo las antiguas diferencias entre Israel y Judá, y se consumó la división definitiva en dos reinos separados [24].

2. **Los reinos de Israel y de Judá.**—La concepción monárquica de Israel y de Judá debía de ser parecida, si no era totalmente semejante. Sin embargo, se advierten ciertas diferencias, que no han de ser exageradas hasta el punto de considerar ambas monarquías como diferentes [25]. Es cierto que en Judá se mantuvo siempre el principio dinástico, que estaba refrendado por una intervención divina y por la profecía de Natán, que prometía a David una casa y un reino que durarían por siempre [26]. Empero no faltaron las revoluciones del palacio en Judá, aunque se logró conservar la línea davídica gracias a la fidelidad del pueblo a dicha dinastía [27]. En Israel, en cambio,

[19] Cf. 2 Sam 5,3. Véase A. ALT, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda:* VT 1 (1951) 2-22.
[20] Cf. Jue 1,3-19; 2 Sam 2,7.9s; 24,1-9; 1 Re 4,7-19.
[21] Cf. 2 Sam 2,4.
[22] Cf. 2 Sam 5,3; véase 1 Re 1,35.
[23] Cf. 2 Sam 5,4-5.
[24] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.148-149; J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens* (Roma 1954); E. I. J. ROSENTHAL, *Some Aspects of the Hebrew Monarchy:* Journal Jewish Studies 9 (1958) 1-18.
[25] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.149.
[26] Cf. 2 Sam 7,8-16.
[27] Cf. 2 Re 11,13-20; 14,21; 21,24; 23,30.

no se respetó siempre la sucesión hereditaria. Pero esto se explica bien si tenemos en cuenta que el reino del norte comprendía diez tribus, con intereses a veces bastante diferentes, con población mucho más heterogénea que la de Judá. Además, sobre Israel se ejercieron profundas influencias y, en ciertas circunstancias, hasta fuertes presiones por parte de los reinos de Damasco y Asiria, que ocasionaron revoluciones y cambios de dinastía. Judá, por el contrario, estaba mucho más a cubierto de estas influencias extranjeras

Se habla también de una concepción monárquica distinta en lo que se refiere a la elección de rey. En Israel, la elección sería más bien de tipo carismático [28]. Dios era el que ponía y quitaba al rey [29]. En cambio, en Judá, la elección se llevaba a cabo siguiendo el principio dinástico y según las reglas humanas. Este esquematismo nos parece totalmente falso. Tanto en Israel como en Judá se dio con frecuencia la intervención divina por medio de los profetas. Creemos, empero, que esta intervención fue mayor en Israel por las mayores necesidades de aquel reino, expuesto a las influencias deletéreas, en materia religiosa principalmente, de las potencias paganas que lo rodeaban.

La realidad es que ambos reinos se guiaban más o menos por los mismos principios. Sus habitantes se consideraban como un mismo pueblo, como hermanos [30]. Tenían la misma religión, y ésta hizo que a pesar de la división política se conservara en el pueblo la idea religiosa de la federación de las doce tribus y de la reunión futura en los tiempos mesiánicos [31]. Tenían las mismas tradiciones nacionales, las mismas aspiraciones. La misma Sagrada Escritura, al ofrecernos la historia sincronística de Judá e Israel, pretende indudablemente narrar los destinos de un mismo pueblo.

3. **La nación israelita después del destierro.**—Con la caída de Jerusalén bajo los golpes de Nabucodonosor, desaparecieron las instituciones políticas de Israel. En adelante, tanto el reino del norte como el del sur entrarán a formar parte de los imperios neobabilónico, persa, seléucida, romano. Los judíos serán regidos por los estatutos propios de las provincias de estos diversos imperios. Israel, como Estado indepen-

28 Un profeta promete el reino a su primer rey Joroboam (1 Re 11,31-37). Jehú es designado rey por Yahvé y ungido por un profeta (1 Re 19,16; 2 Re 9,1-2).

29 Cf. Os 13,11; 1 Re 14,7-8; 16,1-2; 21,20-21; 2 Re 9.7-8. Véase C. R. North, *The Religious Aspects of Hebrew Kingship:* ZATW 50 (1932) 8-38; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (París 1939); J. de Fraine, o.c., nt.24; R. Hallevy, *Charismatic Kingship in Israel:* Tarbiz 30 (1961) 231-241 (en hebreo, con resumen en inglés).

30 Cf. 1 Re 12,24; 2 Crón 28,11.

31 Cf. H. J. Kraus, *Prophetie und Politik* (Munich 1952); R. de Vaux, o.c., I p.150-151.

diente, no volverá a existir hasta el siglo XX. Y si bien los reyes asmoneos reivindicaron el título de reyes, en realidad no eran otra cosa que reyes vasallos. Sin embargo, los judíos lograron conservar en la vida municipal de las ciudades y de los pueblos sus costumbres. Los jefes de los clanes, es decir, los ancianos, *zeqenim*, eran los que representaban al pueblo ante las autoridades. Dentro de los límites de la autonomía religiosa y cultual que les era permitida, los judíos constituían una comunidad religiosa, dirigida por una ley religiosa y bajo el gobierno de sus sacerdotes. Es, en cierto sentido, un régimen teocrático en el que Israel tiene por Rey a su Dios. Es la vieja idea de la *teocracia*, tan arraigada en el pueblo israelita [32], que vuelve a aflorar aquí. Los escritos sagrados de la época del destierro y posteriores a él insisten con frecuencia sobre esta misma idea [33]. Para el autor de los libros de las Crónicas, los reyes que han gobernado al pueblo elegido eran únicamente los vicarios de Yahvé [34]. El cronista ve en el reinado de David la realización más perfecta de ese gobierno teocrático de Dios sobre la tierra [35], y considera la comunidad judía del retorno y de la restauración bastante próxima a ese gobierno ideal de Yahvé sobre el pueblo [36].

La concepción fundamental del pensamiento israelita en torno al poder es la de *la teocracia:* Israel es el pueblo de Yahvé, y no hay otro señor fuera de El. Este ha sido el motivo de que Israel haya conservado siempre la estructura de una comunidad religiosa. La religión fue la que agrupó a las tribus antes de la monarquía, la que conservó la cohesión del pueblo durante la monarquía, no obstante la división política, y la que había de reagrupar a los exilados a la vuelta de Babilonia. Los jefes humanos, en esta perspectiva teocrática, son elegidos, aceptados o tolerados por Yahvé, pero siempre permanecen subordinados a El y son juzgados en conformidad con su fidelidad a la alianza concluida con El [37]. Ante esta manera de concebir la autoridad pública, tienen poca importancia las diversas formas externas que ésta pueda revestir: judicatura, monarquía, etc. Y de hecho parece que la monarquía ejerció relativamente poco influjo sobre la mentalidad hebrea en este aspecto. Al volver los israelitas del destierro babilónico se adaptan con extraordinaria facilidad al género de vida pública que regía

[32] Cf. Ex 15,18; Núm 23,21; Jue 8,23; 1 Sam 8,7; 12,12; 1 Re 22,19; Is 6,5.
[33] Cf. Is 41,21; 43,15; 44,6; Sal 47;93;96-99.
[34] 1 Crón 17,14; 28,5; 2 Crón 9,8.
[35] 1 Crón 11,29.
[36] Cf. Neh 12,44-47. Véanse H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948); A. R. JOHNSON, *Divine Kingship and the Old Testament:* ExpTim 62 (1950) 36-42.
[37] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.152-153.

antes de la monarquía. Lo cual parece indicar que aquella vida había continuado subsistiendo en el seno de los clanes y de las ciudades. La legislación israelita insiste especialmente sobre este género de vida municipal [38].

4. **El rey.**—Sea lo que fuere del influjo de la monarquía en la vida social de Israel, el hecho es que su influencia se hizo sentir sobre ciertas concepciones religiosas. Pero tampoco aquí hay que exagerar, como lo ha hecho una reciente escuela de exégesis que atribuye a la *ideología real* israelita una extraordinaria importancia para el estudio de la religión yahvista. Resumiremos las ideas que nos ofrecen los libros santos y algunos documentos profanos del Oriente antiguo que nos podrán servir de ayuda.

a) *Elección de rey.*—En regla general podemos afirmar que tanto en el reino del norte como en el de Judá se atenían al principio de la sucesión dinástica para la elección de un nuevo rey. Pero esta ley no excluía la elección divina. El monarca en Israel era «rey por la gracia de Dios», en cuanto que su ascensión al trono presuponía la elección divina. Salomón es entronizado rey en lugar de Adonías, «porque Yahvé le había destinado» el reino [39]. La idea de la elección divina del rey era común en todo el Oriente antiguo. El rey se consideraba elegido por Dios aun cuando sucediese regularmente a su padre. De Ciro dice un documento babilónico: «Marduk ha designado su nombre para reinar sobre el mundo». Y el profeta Isaías también afirma del mismo: «Yo (Yahvé) digo a Ciro: Tú eres mi pastor» [40]. Y añade a continuación: «Así dice Yahvé a su ungido, Ciro, a quien tomó de la mano...» [41]. En Egipto, cada faraón era considerado como hijo del dios solar Ra. Lo mismo sucedía en otras naciones de la antigüedad.

La elección solía recaer sobre el primogénito, pero no siempre sucedía así. El rey mismo designaba al príncipe sucesor y heredero y lo asociaba al gobierno. A veces acaecía que el designado no era el primogénito, como, por ejemplo, sucedió en el caso de Adonías, que, siendo el mayor de los hijos supervivientes de David, esperaba suceder a su padre [42]. Sin embargo, David escogió a Salomón por sucesor [43]. Joacaz su-

[38] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.152-153.

[39] 1 Re 2,15; cf. 1 Crón 28,5; C. R. NORTH, *The Religious Aspects of Hebrew Kingship*: ZATW 50 (1932) 8-38; I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Upsala 1943); G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum in Alten Testament und in Judentum* (Stuttgart 1955); A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955).

[40] Is 44,28.

[41] Is 45,1.

[42] Cf. 1 Re 2,15.22; 2 Crón 21,3.

[43] Cf. 1 Re 1,10.17.20.27.30.

cede a Josías, aun teniendo un hermano mayor que él, que será puesto sobre el trono por el faraón con el nombre de Yoiaqim [44]. Es probable que esta selección entre los diversos hijos se daba cuando el primogénito había muerto [45]. Además, hay que tener en cuenta otro factor de mucho influjo en esta elección: la preeminencia de la esposa favorita, que solía ser causa determinante en la designación de sucesor [46].

Las mujeres estaban excluidas de la sucesión al trono incluso cuando el rey moría sin descendencia masculina [47]. El caso de Atalía, que tomó el poder a la muerte de su hijo y reinó durante siete años, es considerado como un hecho ilegítimo [48].

b) *Coronación del rey.*—La Biblia nos ha conservado la narración bastante detallada de dos entronizaciones: la de Salomón [49] y la de Joás [50]. En ambas el ritual es muy semejante, y debe de representar la costumbre general. La ceremonia de la coronación consta de dos actos: el primero se desarrollaba en el templo y comportaba los elementos siguientes: imposición de las insignias (corona y brazaletes) [51], unción y aclamación. El segundo acto tenía lugar en el palacio real y comprendía la entronización del nuevo rey y el homenaje de los grandes de la corte.

Salomón fue ungido rey junto a la fuente de Guihón, porque, según parece, el santuario en donde se encontraba el arca de la alianza estaba allí [52]. Joás es ungido rey en el templo: durante la ceremonia «estaba el rey de pie sobre el estrado, según costumbre, y cerca de él los jefes y las trompetas, y todo el pueblo daba muestras de gran júbilo mientras sonaban las trompetas» [53].

En primer lugar, el sumo sacerdote imponía al nuevo rey *las insignias regias*, es decir, la *corona* y los *brazaletes* [54]. Algunos autores prefieren conservar a *'edût* su significación propia de «testimonio», «ley solemne», sin acudir a la corrección frecuente en *se'adôt* = «brazaletes». En cuyo caso se trataría de algo parecido al «protocolo» de los textos egipcios de entroniza-

[44] Cf. 2 Re 23,31.36.
[45] Cf. 2 Sam 13,21.28-29; 1 Crón 3,15.
[46] Cf. 1 Re 1,17-21.30; 2 Crón 11,21-22.
[47] Cf. 2 Re 1,17; 3,1.
[48] Cf. 2 Re 11,1-3.
[49] Cf. 1 Re 1,32-48.
[50] Cf. 2 Re 11,12-20.
[51] Cf. 2 Re 11,12. Véase G. von Rad, *Das judaische Königsritual:* TLitZ 72 (1947) 211-216; E. Cothenet, *Onction:* DBS 6 (1959) 701-732; R. de Vaux, o.c., I p.158-159.
[52] Se dice, en efecto, que llegó Sadoc y, tomando el cuerno de óleo de la tienda, ungió a Salomón (1 Re 1,39; cf. 2 Sam 6,17).
[53] 2 Re 11,14; 23,3; 2 Crón 34,31.
[54] Cf. 2 Re 11,12; 2 Sam 1,10.

ción, que contenía los nombres de encoronación del faraón, la afirmación de su filiación divina y de su poder. Quizá el rey de Judá recibiera un testimonio semejante, en el cual se afirmaba su adopción por Yahvé y le era prometida la victoria sobre sus enemigos [55], o bien se recordaba la alianza entre Yahvé y la casa de David [56]. Los relatos bíblicos no nos hablan del cetro, que, en cambio, aparece en los documentos egipcios y asirio-babilónicos como insignia regia [57].

Después venía la *unción* del nuevo rey, que constituía la ceremonia esencial de toda entronización [58]. Parece que la unción fue siempre ejecutada sobre todos los reyes de Judá y probablemente sobre todos los de Israel [59]. La unción era administrada por un sacerdote [60], pues se trataba de un rito religioso que solía ir acompañado de una gracia especial de Yahvé que descendía sobre el nuevo rey [61]. La unción convertía al rey en una persona sagrada, que participaba de la santidad de Dios y le hacía inviolable [62].

Sin embargo, la unción del rey no era un rito exclusivo de Israel. Parece que ya existía en Canaán antes del establecimiento de la monarquía israelita [63], y sabemos que también se ejecutaba la unción real en el reino de Damasco [64] y entre los hititas.

Terminada la unción, el nuevo rey *era aclamado*. Se tocaban las trompetas, el pueblo aplaudía y gritaba: «¡Viva el rey!» [65] Esta aclamación no significaba la elección del rey por el pueblo, sino la aceptación por el pueblo de la elección hecha por Yahvé y llevada a efecto por la unción. El pueblo reconoce con el grito «¡Viva el rey!» la autoridad del nuevo soberano y se somete a ella [66].

Una vez concluida la aclamación, el rey, con el cortejo y el pueblo, se dirigían desde el templo al palacio. Allí el nuevo rey tomaba *asiento sobre el trono* [67], con cuyo acto tomaba po-

55 Algo parecido al «decreto» de Sal 2,7-9. Cf. R. de Vaux, o.c., I p.159-160; Z. W. Falk, *Forms of Testimony*: VT 11 (1961) 88-91; A. M. Honeyman, *The Evidence for Royal Names among the Hebrews*: JBL 67 (1948) 13-26; I. Gelb, *The Double Name of Hittite Kings*: Rocznyk Orientalistyczny 17 (Cracovia 1953) 146-154; H. Cazelles, *La titulature du roi David*, en *Mélanges bibliques A. Robert* (París 1957) p.131-136.

56 Cf. 2 Sam 7,8-16; Sal 89,20-38; 132,11-12.

57 Cuando los salmos 2,9; 110,2 hablan de él es para significar el poder ejecutivo del rey.

58 Cf. 1 Re 1,39; 2 Re 11,12.

59 Cf. 1 Sam 9,16; 2 Sam 2,4; 19,11; 2 Re 9,3.6; 23,30.

60 Cf. 1 Sam 10,1; 16,13; 1 Re 1,39.

61 Cf. 1 Sam 10,10; 16,13; 24,7; Sal 18,51; 20,7.

62 1 Sam 24,7.11. 26,9.11.23; 2 Sam 1,14.16. Cf. E. Cothenet, *Onction*: DBS 6 (1959) 701-732.

63 Cf. Jue 9,8.15. Véase R. de Vaux, o.c., I p.161.

64 Cf. 1 Re 19,15; 2 Re 8,9-15.

65 1 Re 1,34.39; 2 Re 11,12.14; 9,13. Cf. P. A. H. de Boer, *Vive le roi!*: VT 5 (1955) 225-231; M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonn 1958).

66 Cf. 1 Sam 17,55; 1 Re 1,31; 2 Re 9,13.

67 Cf. 1 Re 1,46; 2 Re 11,19.

sesión del poder real, es decir, comenzaba a reinar. De ahí que «sentarse sobre el trono» equivalía a «comenzar a reinar»[68]. La *entronización* existía no sólo en Israel, sino también en todos los pueblos del antiguo Oriente. Por eso, el término *trono* pronto se convirtió en el símbolo del poder real[69]. A veces se habla del «trono de Yahvé»[70], porque Yahvé era considerado como el verdadero rey de Israel.

Finalmente, el rey, sentado sobre el trono, recibía el acto de *homenaje* de los ministros y grandes de la corte[71]. Era un acto de obediencia y sumisión al nuevo soberano, en el cual el rey solía confirmar a los dignatarios en sus respectivos puestos.

c) *El nombre de encoronación.*—En Egipto era costumbre que en el momento solemne de la coronación se proclamasen los títulos completos del nuevo faraón. Constaban de cinco nombres, de los cuales los dos últimos eran los nombres de ascensión al trono y de nacimiento, que en la escritura se solían encerrar en dos círculos. En la Mesopotamia antigua parece que no existía esta costumbre de cambiar el nombre al momento de subir al trono. Sin embargo, existen ciertos casos en que este cambio se da: Teglat-Falasar III tomó el nombre de Pulu cuando fue proclamado rey de Babilonia[72]; Salmanasar V reinó en Babilonia bajo el nombre de Ululai. Es probable que en estos caso se hayan conformado a una costumbre de la Baja Mesopotamia[73].

En el reino de Judá—del reino de Israel nada sabemos con certeza—parece que también existía la costumbre de cambiar el nombre del rey al subir al trono. La Biblia nos presenta dos casos ciertos de cambio de nombre: Elyaqim, establecido como rey de Judá por el faraón, recibe el nombre de Yoiaqim[74], y Mattanya, puesto como rey de Jerusalén por Nabucodonosor, es llamado Sedecías[75]. En ambos casos es un soberano extranjero el que cambia el nombre; pero no parece que sea un signo de vasallaje, ya que en tal caso lo más natural era que se le impusiera un nombre egipcio o babilónico[76]. Pero no sucede así, sino que los nombres son hebreos y hasta yahvistas. Lo que

[68] Cf. 1 Re 16,11; 2 Re 13,13.
[69] Cf. Gén 41,40; 2 Sam 14,9; Sal 45,7.
[70] Cf. 1 Crón 28,5; 29,23; Sal 89,15; 97,2.
[71] 1 Re 1,47. Cf. G. von Rad, *Das judaische Königsritual:* TLitZ 72 (1947) 211-216; K. F. Müller, *Das assyrische Ritual* (Leipzig 1937).
[72] La Biblia lo llama Pul: 2 Re 15,19; 1 Crón 5,26.
[73] Cf. I. Gelb, *The Double Name of Hittite Kings:* Rocznyk Orientalistyczny (Cracovia 1953) 146-154; S. Morenz, *Aegyptische und davidische Königstitulatur:* Zeitsch. für ägyptische Sprache und Altertumskunde 79 (1954) 73-74.
[74] Cf. 2 Re 23,34.
[75] Cf. 2 Re 24,17.
[76] Cf. Gén 41,45; Dan

hace sospechar que se trata de una costumbre israelita aceptada por el dominador extranjero.

Existen también otros indicios de esta costumbre. Los títulos mesiánicos dados al Emmanuel, anunciado por Isaías [77], parecen una especie de imitación de los cinco nombres del protocolo egipcio [78]. El hijo y sucesor de Josías es llamado Joacaz en 2 Re 23,30-34; en cambio, en Jer 22,11 es llamado Salum, y la lista de los hijos de Josías en 1 Crón 3,15 no nos habla para nada de Joacaz, sino que cita un Salum. Tal vez Salum fuera el nombre de nacimiento, y Joacaz el de rey. El sucesor de Amasías es llamado unas veces Ozías y otras veces Azarías en 2 Re 14,21-15,34; sin embargo, los profetas lo llaman siempre Ozías [79], lo mismo que el segundo libro de las Crónicas c.26, cuando habla de su reino. Por el contrario, el 1 Crón 3,12, al dar su genealogía, lo llama Azarías. De aquí posiblemente se pudiera concluir que Azarías era el nombre de nacimiento, y Ozías el de entronización [80].

d) *El rey, persona sagrada.*—La ascensión al trono de un nuevo rey iba acompañada de manifestaciones populares de alegría. En ellas se entonaban cánticos que glorificaban al nuevo soberano. Algunos salmos *regios* [81] pudieron ser compuestos y cantados en tales circunstancias. Los principales son los salmos 2 y 110, a los que se podrían añadir los salmos 72 y 101. En ellos se presenta al rey de la dinastía davídica como la imagen y el anuncio del rey ideal del futuro, del Mesías Rey. Por eso, todos estos textos son mesiánicos, porque contienen el anuncio y la esperanza de la salvación obtenida por medio de un elegido de Dios. En efecto, todo rey es un salvador: de él depende el bienestar y la prosperidad del país; él es el que procura la salvación de su pueblo [82].

Una concepción semejante existía también en Mesopotamia y en Egipto [83]. Los reyes son los que hacen caer sobre el país

[77] Is 9,5. [78] Cf. S. MORENZ, a.c., p.73-74; R. DE VAUX, o.c., I p.166.

[79] Cf. Is 1,1; 6,1; 7,1; Os 1,1; Am 1,1; Zac 14,5.

[80] Cf. A. M. HONEYMAN, *The Evidence for Royal Names among the Hebrews:* JBL 67 (1948) 13-26; L. M. VON PAKOZDY, *Elhanan, der frühere Name Davids?:* ZATW 67 (1956) 257-259; H. CAZELLES, *La titulature du roi David,* en *Mélanges bibliques A. Robert* (París 1957) p.131-136.

[81] Cf. G. VON RAD, *Erwägungen zu den Königspsalmen:* ZATW 58 (1940-1941) 216-222; R. MURPHY, *A Study of Psalm 72* (Wáshington 1948); A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps 2:* RSR 39 (1951-1952) 88-98; J. DE FRAINE, *Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps 2,7?:* Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie en Theologie 16 (1955) 349-56; J. COPPENS, *La portée messianique du Ps 110:* ETL 32 (1956) 5-23; J. DE SAVIGNAC, *Théologie pharaonique et messianisme d'Israel:* VT 7 (1957) 82-90; M. BIC, *Das erste Buch des Psalters, eine Thronbesteigungsfestliturgie,* en *The Sacral Kingship.* Suppl. IV a *Numen* (Leiden 1959) p.316-332; J. COPPENS, *Les apports du Ps CX à l'idéologie royal israélite:* ibid., p.333-348.

[82] Cf. 2 Sam 19,10; 2 Re 6,26; 13,5; Sal 72. Véase R. MEYER, *Der Erlöserkönig des Alten Testaments:* Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952) 221-243.367-384; J. L. MCKENZIE, *Royal Messianism:* CBQ 19 (1957) 25-52.

[83] Cf. G. WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Upsala 1951); R. DE VAUX, o.c., I p.170s.

lluvias abundantes que producen extraordinarias cosechas. Son los que dan de comer al hambriento y de beber al sediento...

Algunos autores modernos hablan del carácter divino del rey de Israel [84]. Sin embargo, los argumentos en que se apoyan son bastante frágiles. Es cierto que el rey ungido estaba en una relación muy especial con Yahvé, ya que le constituía en una persona sagrada y le habilitaba para ciertos actos religiosos; pero de ninguna manera le transformaba en un dios. Tampoco hay razón suficiente para admitir un culto real, en el que el rey tomaría el lugar de Yahvé. El salmo 45,7, que se aduce en favor de esta idea, traduciéndolo: «Tu trono, ¡oh Elohim!, es por siempre jamás», no enseña la divinización del rey aun en el caso en que éste sea llamado un «Elohim». El término «Elohim» es aplicado, no sólo a Dios, sino también a seres poderosos o de naturaleza sobrehumana [85], a hombres excepcionales, a los príncipes y a los jueces [86]. Los israelitas concebían al rey como un hombre superior a los demás, pero no como a un dios [87].

Sin embargo, en los salmos 2,7 y 110,3 parece que el autor sagrado afirma la filiación divina del rey: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo», dice el salmo 2,7. Esta afirmación hay que entenderla como una fórmula de adopción. Yahvé declararía que en el día de la unción del rey, *hoy*, le reconocía como hijo suyo y le adoptaba como tal, en el sentido en que habla el profeta Natán en 2 Sam 7,14. Pero esta adopción no significa de ningún modo que el rey sea igual a Yahvé, que sea divinizado. Era imposible para un israelita divinizar al rey. Se lo impedía su fe en un Dios único y personal [88].

e) *El sacerdocio del rey.*—Los reyes de Asiria, de Fenicia y de Egipto eran sacerdotes. De Melquisedec dice la Biblia que era rey de Salem y sacerdote de El-Elyon [89]. Y en el salmo 110,4 parece afirmarse del rey de Israel: «Tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec». Los libros históricos de la Biblia nos han conservado numerosas noticias acerca de actos sacerdotales cumplidos por los reyes israelitas. Saúl ofrece sacrificios en Guilgal [90], David en Jerusalén [91], Salomón en Gabaón y en el templo de Jerusalén [92], Acaz sube al altar nuevo para ofrecer el primer sacrificio [93] y lo mismo se dice de

[84] Cf. R. DE VAUX, ibid., p.171s.
[85] Cf. 1 Sam 28,13; Job 1,6; Sal 29,1; 89,7.
[86] Cf. Sal 58,2; 82,1.6.
[87] Cf. 2 Re 5,7; Ez 28,2.9. Véase A. R. JOHNSON, *Divine Kingship and the Old Testament:* ExpTim 62 (1950) 36-42; J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A. T. et dans Mésopotamie* (Roma 1954).
[88] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.173.
[89] Cf. Gén 14,18; H. H. ROWLEY, *Melchizedek and Zadok*, en *Festschrift Bertholet* (Tubinga 1950) p.461-472.
[90] Cf. 1 Sam 13,9-10.
[91] Cf. 2 Sam 6,13.17s; 24,25.
[92] Cf. 1 Re 3,4.15; 8,5.62ss; 9,25.
[93] Cf. 2 Re 16,12-15.

Jeroboam [94]. Además, David y Salomón bendicen al pueblo en el santuario [95], función que estaba reservada a los sacerdotes [96]. David, el día de la traslación del arca, iba vestido con el *efod* de lino, que era el vestido propio de los sacerdotes durante las funciones sagradas [97]. Antes del destierro babilónico no se advierte ninguna protesta ni por parte de los profetas ni por parte de los libros históricos contra estas injerencias de los reyes en el culto. Sólo los libros sagrados posteriores protestan contra lo que ellos consideran como una usurpación de los privilegios concedidos por Dios a Aarón y a sus descendientes [98].

De todo lo dicho es lícito concluir que el rey, al menos en ciertas circunstancias solemnes, podía ejecutar algunos actos sacerdotales como jefe religioso del pueblo. No era la unción la que daba al rey el carácter sacerdotal, porque, según parece, los sacerdotes no eran ungidos en la época monárquica [99], sino que la unción lo convertía en una persona sagrada que estaba en una relación especial con Yahvé [100].

5. **El personal de la corte.**—Numerosas eran las personas que rodeaban al soberano y le ayudaban en el gobierno de su palacio y de la nación entera. Examinaremos brevemente las distintas clases de personas que convivían con él.

a) *El harén real.*—En todos los pueblos del antiguo Oriente se practicaba la poligamia. Y tener un numeroso harén era signo de riqueza y de poder. Por eso los reyes, cuanto más poderosos, más numeroso harén tenían. En Asiria, al lado de la reina, llamada la «dama del palacio», los reyes poseían numerosas mujeres que con frecuencia solían ser princesas de los reyes vasallos. En Egipto sabemos que Amenofis III se desposó con una princesa de los Mitanni, la cual llevó consigo 317 mujeres jóvenes y bellas. Además, el mismo faraón encargó al rey de Guezer mandarle 40 «mujeres bellas» a 40 siclos de plata cada una. Entre los hititas, el rey tenía una sola reina con título, pero, al mismo tiempo, poseía un numeroso harén de mujeres libres y esclavas.

En Israel también sucedía algo parecido. De David sabe-

[94] Cf. 1 Re 13,1-2.

[95] Cf. 2 Sam 6,18; 1 Re 8,14. Véase A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, en S. H. Hooke, *The Labyrinth* (Londres 1935) p.73-111.

[96] Cf. Núm 6,22-27; 1 Crón 23,13.

[97] Cf. 2 Sam 6,14.

[98] Cf. Núm 17,5; 1 Crón 23,13; 2 Crón 26,16-20.

[99] Sólo se comenzó a ungir a los sacerdotes en el período posterior al destierro. Los libros históricos y proféticos nunca aluden a la unción de los sacerdotes (cf. J. de Fraine, *Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi en Israel?*, en *Sacra Pagina* I [Gembloux 1959] p.537-547; R. de Vaux, o.c., I p.174-175).

[100] A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff 1955); H. J. Kraus, *Königtum und Kultus in Jerusalem*. Excursus 6 de sus *Psalmen* (Neukirche Kreis 1960) p.879-83; J. Salguero, *Sacerdocio levítico y sacerdocio real:* CT (1966).

mos que, cuando todavía estaba en Hebrón, había tomado ya seis mujeres [101], y en Jerusalén tomó todavía más [102]. Su hijo Salomón tuvo un numerosísimo harén, que, según 1 Re 11,3, constaba de 700 esposas y de 300 concubinas. Roboam tuvo 18 mujeres y 60 concubinas [103]; Abías poseyó 14 mujeres [104]. Nabucodonosor deportó a Yoiaqim y a sus mujeres [105]. Y, según los *Anales de Senaquerib*, éste recibió como tributo las mujeres del harén de Ezequías. El Cantar de los Cantares nos dice que el «rey» tenía 60 reinas y 80 concubinas [106]. Esto explica el que el Deuteronomio 17,17 recomiende al rey no multiplicar el número de sus mujeres.

Ciertos pasajes bíblicos testifican que, al menos en los comienzos de la monarquía israelita, el harén del rey pasaba a su sucesor [107]. La posesión del harén real era un título al trono [108]. Esta misma costumbre existía entre los persas [109].

Entre todas las mujeres que componían el harén, existía una que era preferida por el rey. Así sucedió con Betsabé en tiempos de David, con Jezabel bajo Acab, con Atalía bajo Joram y con Maaká bajo Roboam. De esta última se dice expresamente: «Amó Roboam a Maaká más que a todas sus mujeres y concubinas» [110]. Sin embargo, la preferencia no bastaba para dar a dicha esposa el título oficial de reina. Nunca se da el título de *reina* en el Antiguo Testamento a la mujer del rey de Israel o de Judá, si exceptuamos el texto poético del Cant 6,8.

b) *La reina madre.*—Aunque en Israel y Judá no existía propiamente el título de reina, sin embargo, en la corte gozaba de una posición especial la *gebîra*=«señora». La *gebîra* era la reina madre [111]. El título de *gebîra* implicaba una dignidad y poderes especiales. Betsabé fue ciertamente *gebîra* bajo su hijo Salomón [112]. El poder de la *gebîra* no procedía únicamente del hecho de ser la madre del rey, sino que parece gozaba de ciertas prerrogativas que le permitían tener gran influencia en la corte. Esto explica que Atalía, reina-madre, haya podido apo-

101 Cf. 2 Sam 3,2-5.
102 Cf. 2 Sam 5,13; 11,27; 15,16; 16,21s; 19,6; 20,3.
103 Cf. 2 Crón 11,21.
104 Cf. 2 Crón 13,21.
105 Cf. 2 Re 24,15; Jer 38,23.
106 Cant 6,8. Cf. E. Weidner, *Hof-und Harems-Erlasse assyrischen Könige:* Archiv für Orientforschung 17 (1954-1956) 257-293; M. Tsevat, *Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel:* JSTt 3 (1958) 237-243; G. Molin, *Die Stellung der Gebira im Staate Juda:* ThZ 10 (1954) 161-175; C. J. Gadd, *The Harran Inscription of Nabonidus:* Anatolian Studies 8 (1958) 35-92; H. Donner, *Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im Alten Testament*, en *Festschrift J. Friedrich* (Heidelberg 1959) p.105-145.
107 Cf. 2 Sam 12,8; 16,21-22.
108 Cf. 2 Sam 3,7-8; 1 Re 1,4; 2,13-22.
109 Cf. Herodoto, 3,68.
110 2 Crón 11,21.
111 Cf. 2 Re 24,15; Jer 13,18; 29,2; 2 Crón 15,16.
112 Cf. 1 Re 2,19.

derarse tan fácilmente del trono de Judá después de la muerte de su hijo Ocozías [113]. Es posible que la dignidad de reina madre fuera conferida en el momento de la entronización de su hijo, y podía conservar dicha dignidad incluso después de la muerte de su hijo. Así Maaká, mujer de Roboam, continúa siendo *gebîra* bajo su nieto Asa. Pero fue destituida de su dignidad de *gebîra* por haber abusado de su poder en favor del culto de Ashera [114].

En el reino del norte, es decir, en Israel, no se tienen noticias directas de la existencia de la *gebîra*. Pero se supone con fundamento que también existía. En 2 Re 10,13 se alude a una *gebîra* que parece ser Jezabel. Y en el salmo 45,10, compuesto con motivo de la boda de un rey de Israel, se habla de la *šegal*, que parece sinónimo de *gebîra*.

Entre los hititas existía también una reina madre, llamada *tavannana* [115], que gozaba de gran influjo tanto político como religioso en la corte. Los textos de Ras Shamra hablan igualmente de la reina madre que intervenía en la política del reino. Y otro tanto sucedía en Asiria, como se deduce del gran influjo ejercitado por las reinas Sammuramat y Naqi'a bajo el reinado de sus respectivos maridos e hijos [116].

c) *Los hijos del rey.*—A causa de la poligamia, los reyes del Oriente antiguo solían tener muchos hijos. De Acab nos dice la Biblia que tenía 70 hijos [117]. Las hijas del rey vivían en palacio, hasta que se casaban, bajo la custodia de sus madres. Solían ser dadas en matrimonio por su padre a los grandes oficiales del reino [118] y a reyes amigos o aliados [119]. Los hijos eran criados y educados en palacio por nodrizas [120], más tarde eran confiados a tutores escogidos entre los grandes [121]. Cuando se hacían mayores, eran casados por el padre y dotados por él, llevando desde entonces una vida independiente [122]. No obstante, los hijos adultos permanecían sometidos a la autoridad del rey, padre de ellos [123].

Los hijos del rey, aparte del heredero, que gozaba de prerrogativas especiales [124], podían desempeñar ciertos cargos en la corte [125]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la expresión «hijo del rey» no siempre parece indicar que se trate de

113 Cf. 2 Re 11,1-2.
114 Cf. 1 Re 15,13. Véase G. Molin, *Die Stellung der Gebira im staate Juda*: ThZ 10 (1954) 161-175; A. Caquot, *La déesse Shegal*: Semitica 4 (1951-1952) 55-58.
115 Cf. A. Kampmann, *Tawannanas*: Jaarbericht Ex Oriente Lux II n.6-8 (1940) 432-442.
116 Cf. H. Lewy, *Nitokris-Naqi'a*: Journal of Near Eastern Studies 11 (1952) 264-286.
117 Cf. 2 Re 10,7.
118 Cf. 1 Re 4,11.15.
119 Cf. 2 Re 8,18.
120 Cf. 2 Re 11,2.
121 Cf. 2 Re 10,1.6; 1 Crón 27,32.
122 Cf. 2 Sam 13,5.20.23; 14,24.30.
123 Cf. 2 Sam 13,27.
124 Cf. 2 Crón 11,22.
125 2 Sam 8,18.

un hijo en el sentido propio [126]. Tal vez sea un nombre de función, de cargo en la corte.

d) Los *cortesanos del rey.*—En torno al rey y a su familia vivían un grupo de cortesanos, que podían ser oficiales, guardias y servidores [127]. Algunos de los oficiales o funcionarios de corte reciben el título de *yo' es* = «consejero» [128]. Tal fue Ajitofel y Cusaí bajo David, que ejercieron influjo determinante en las decisiones tomadas por David y su hijo Absalón [129]. También existía en palacio un *secretario* del rey, que era al mismo tiempo secretario privado del soberano y secretario de Estado. Redactaba la correspondencia interior y exterior del rey, anotaba el producto de las contribuciones [130] e incluso era él quien las recogía [131]. Su influjo en los negocios públicos era muy considerable. Distintos pasajes bíblicos nos lo presentan desempeñando misiones importantísimas en favor del Estado y del rey [132].

Más importante todavía que el secretario era el *mayordomo de palacio.* Este venía a ser como el primer ministro del Estado. Sus funciones eran muy semejantes a las del visir egipcio. Por sus manos pasaban todos los asuntos del país, firmaba todos los documentos importantes y tenía a sus órdenes todos los demás funcionarios de palacio. Era el que realmente gobernaba en nombre del rey y lo reemplazaba en las posibles ausencias. Abría y cerraba todos los días las puertas de palacio y de las demás oficinas del Estado [133]. Es probable que en un principio el mayordomo fuera solamente un intendente de palacio y de los bienes reales, y que sólo con el tiempo haya ido subiendo de rango. Así se explicaría que en tiempo de David y Salomón el secretario y heraldo del rey eran los únicos representantes inmediatos del rey [134].

El *heraldo* del rey *(mazkir)* era el que regulaba las ceremonias de palacio e introducía a las audiencias. Sin embargo,

[126] Cf. 1 Re 22,26-27; 2 Crón 18,25-26; 28,7; Jer 38,6. Véase H. GAUTHIER, *Les «Fils royaux de Koush»:* Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes 39 (1920) 178-237; S. YEIVIN, *Ben hammelek,* en *Encyclopaedia Biblica* (en hebreo) 3 (Jerusalén 1954) p.160.

[127] Cf. 1 Re 10,4s.

[128] 2 Sam 15,12.31.

[129] Cf. 2 Sam 17,1-16.

[130] Cf. 2 Re 12,11; 2 Crón 24,11.

[131] Cf. 2 Re 12,11-17.

[132] Cf. 2 Re 18,18.37; 19,2; Is 36,3.11.22; Jer 36,11-21; 37,15. Véase B. MAISLER, *Le scribe de David et le problème des grands officiers dans l'ancien royaume d'Israel* (en hebreo): Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society 13 (1946-1947) 105-114.

[133] Cf. Gén 41,40-44; 45,8; 2 Re 18,18; Is 22,19s. San Pedro viene a ser como el visir del reino de los cielos (Mt 16,9) al cual Dios entrega las llaves. Véase R. DE VAUX, *Le sceau de Godolias, maître du palais:* RB 45 (1936) 96-102; ID., *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon:* RB 48 (1939) 394-405; H. J. KATZENSTEIN, *The Royal Steward:* Israel Exploration Journal 10 (1960) 149-154.

[134] Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A. T.* I p.200.

no hemos de equipararlo simplemente a un jefe de protocolo moderno. Su función era mucho más amplia: refería al rey todo lo concerniente al pueblo y a la nación. Y, al mismo tiempo, transmitía al pueblo las órdenes del soberano. Cuando el rey se desplazaba a otra ciudad, región o nación, el heraldo le acompañaba, hacía de guardaespaldas y preparaba el alojamiento en las diversas etapas [135].

En tiempo de David y Salomón se habla de otro funcionario real que es llamado el *familiar (re'eh)* del rey. El 1 Crón 27,33 considera este término como un nombre de función, pues cuenta a Cusaí, «familiar» del rey, entre los grandes oficiales de David. En Egipto existía un título parecido: el «conocido del rey» *(ruḥi)*, que era título nobiliario dado a los hombres que el faraón quería honrar. El título no implicaba ninguna función determinada, y no vuelve a aparecer después de Salomón [136].

Además de los funcionarios indicados, existían también otros, como el *jefe del ejército*, el *jefe de la guardia*, el *sumo sacerdote* [137], el *jefe de los prefectos* [138] y el *jefe de los trabajos públicos* [139]. De ellos hablaremos después.

Entre los cortesanos hay que mencionar también los *sarîsîm* [140], que de ordinario se suele traducir por *eunucos* [141], aunque en muchos de los textos mencionados parece no tener ese sentido. El *sarîs* sería más bien un dignatario de corte, un hombre de confianza del rey. En este sentido, la Biblia designa con el mismo nombre al jefe de la guardia, al gran copero y al gran panadero del faraón [142]. También habla del gran *sarîs* de Senaquerib y de Nabucodonosor [143], que toma parte en las expediciones guerreras de sus soberanos.

El rey tenía también su *escudero*, que era el que le llevaba las armas. David fue escudero de Saúl [144], y Jonatán tenía también su escudero [145]. Cuando Salomón introdujo en su ejército los carros de guerra, el escudero fue llamado el *šališ*, es decir, el «tercero», porque los carros de guerra de aquella

135 Cf. 2 Re 18,18.37; Is 36,3.11.22; 2 Crón 34,8. Véase J. Begrich, *Sopher und Mazkir. Ein Beitrag zur inneren Geschichte des davidisch-salomonischen Grossreiches und des Königreiches Juda*: ZATW 58 (1940-1941) 1-29.

136 Cf. 2 Sam 15,37; 16,16; 1 Re 4,5; A. van Selms, *The Origin of the Title «the King's Friend»*: JNES 16 (1957) 118-123.

137 Cf. 2 Sam 8,16-18; 20,23-26; 1 Re 4,1-6.

138 Cf. 1 Re 4,7-19.

139 Cf. 1 Re 5,29.

140 Cf. 1 Sam 8,15; 2 Re 9,32; 24,12.15.

141 Cf. Is 56,3-5; Eclo 30,20s.

142 Cf. Gén 37,36; 39,1; 40,2.

143 Cf. 2 Re 18,17; Jer 39,3.13. Véase E. von Schuler, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staats-Beamte*: Archiv für Orientforschung 10 (1957).

144 Cf. 1 Sam 16,21.

145 Cf. 1 Sam 14,6ss.

época iban montados por tres hombres: el cochero, el combatiente y el *šališ*, que llevaba el escudo y las armas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el escudero del rey no era un simple portador de armas, sino que era un personaje importante de corte, su oficial de ordenanza o su ayuda de campo. Era, como dice la Biblia, «el oficial sobre cuyo brazo se apoyaba el rey» [146].

El rey también mantenía en palacio *músicos* y *cantores*, que tenían como misión alegrar los banquetes reales y las fiestas de palacio [147]. En toda corte oriental existían numerosos *siervos y esclavos* que se ocupaban de los oficios más bajos [148].

e) *El patrimonio real.*—Todos los reyes del antiguo Oriente eran grandes terratenientes. Las propiedades que poseían eran administradas directamente o alquiladas o bien dadas como feudos a cambio de servicios prestados al rey. Esto sucedía en gran escala en Egipto [149], en Mesopotamia, en los reinos de Siria y en Israel.

El profeta Samuel advierte a sus connacionales que el rey que ellos piden les hará labrar sus tierras y recoger la cosecha de sus campos; se apoderará de sus viñas y de sus olivares para darlos a sus servidores [150]. Saúl dejará a su muerte una gran propiedad [151], aun cuando antes había podido distribuir, al parecer, campos y viñas a sus oficiales [152]. No existía distinción entre los bienes personales del rey y los de la corona. Todos pasaban al sucesor, aun en el caso que el nuevo rey no perteneciese a la familia del rey difunto [153].

El patrimonio real podía ir creciendo de muy diversas maneras. Unas veces era el mismo rey el que compraba las tierras a sus súbditos [154], otras veces eran donaciones de soberanos extranjeros [155] o de sus propios connacionales [156]. En ciertas circunstancias, el rey podía confiscar los bienes de otros [157], apoderarse de las tierras de los que habían abandonado Palestina [158] y de los que habían sido condenados a muerte por un crimen público [159]. También los reyes poseían grandes rebaños de ovejas y cabras; fomentaban la cría de ganado vacuno y mantenían un comercio intenso con países extranjeros. Todos estos medios servían para acrecentar as-

[146] 2 Re 7,2.17.19. Cf. A. GOETZE, *Hittite Courtiers and their Titles:* Revue Hittite et Asianique 12 (1952) 1-7.
[147] Cf. 2 Sam 19,36; Ecle 2,8.
[148] Cf. W. F. ALBRIGHT, *The Seal of Eliakim and the Latest Preexilic History of Juda:* JBL 51 (1932) 77-106; A. BERGMAN, *Two Hebrew Seals of the Ebed Class:* JBL 55 (1936) 221-226.
[149] Cf. Gén 47,20-26.
[150] Cf. 1 Sam 8,12.14.
[151] Cf. 2 Sam 9,9-10.
[152] Cf. 1 Sam 22,7.
[153] Cf. 2 Sam 9,7-10; 16,4; 19,30; 12,8.
[154] Cf. 2 Sam 24,24; 1 Re 16,24; 21,2.
[155] Cf. 1 Re 9,16.
[156] Cf. 2 Crón 17,11.
[157] Cf. 1 Sam 8,14.
[158] Cf. 2 Re 8,1-6.
[159] Cf. 1 Re 21,2.15.

tronómicamente, en muchos casos, las fabulosas fortunas de los monarcas orientales.

La administración del patrimonio real estaba encomendada al mayordomo del palacio, asistido por numerosos empleados y encargados de las distintas secciones [160].

6. **Administración pública.**—a) *Bajo David y Salomón.* Es muy probable que en los reinados de David y Salomón haya continuado la estructuración del país en conformidad con la división en tribus del período anterior. Los países conquistados por David fueron sujetos a tributo y administrados por un gobernador [161] o por los propios reyes vasallos [162].

Salomón introdujo, sin embargo, una reforma muy importante en la administración pública. Dividió el reino en doce prefecturas, cuya demarcación y el nombre de los prefectos, *niṣṣabim*, nos ha sido conservada en 1 Re 4,7-19. La división respetaba en gran parte la antigua división en tribus; pero incluía, al mismo tiempo, los nuevos territorios conquistados en Palestina y en Transjordania. De este modo se lograba un mayor equilibrio entre las diversas prefecturas y se hacía más equitativa la tributación mensual. Porque, según 1 Re 4,7; 5,7-8, los doce distritos debían proveer, uno cada mes, de víveres suficientes para satisfacer las necesidades del palacio real, es decir, a todo el personal de corte, a los caballos y a las bestias de carga. Al frente de la administración de las doce prefecturas había un jefe de prefectos [163]. Los prefectos no se ocupaban únicamente de asegurar la manutención de palacio, sino que eran verdaderos gobernadores de sus respectivos distritos. La tarea principal de los gobernadores era el mantener el orden y cobrar los impuestos y los diezmos.

En la lista de las doce prefecturas no se encuentra Judá. De donde hay que concluir que no formaba parte del sistema salomónico de prefecturas, sino que debía de tener una administración especial. Esto subraya la diferencia de tratamiento entre Judá y el resto de Israel. Judá, la tribu de David y Salomón, gozaba de privilegios especiales y parece que estaba libre de los duros impuestos que pesaban sobre las demás tribus [164].

[160] Cf. 1 Re 18,5; 1 Crón 27,25-31; 28,1. Véanse M. NOTH, *Das Krongut der israelitschen Könige und seine Verwaltung:* Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 50 (1927) 211-244; E. SELLIN, *Die palästinischen Krughenkel mit den Königsstempeln:* ibid., 66 (1943) 216-232; A. ALT, *Der Anteil des Königstum an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, en sus *Kleine Schriften* 3 (Münich 1959) p.248-272.

[161] Cf. 2 Sam 8,6.14.

[162] Cf. 2 Sam 8,2; 10,19.

[163] Cf. 1 Re 4,5.7-19.

[164] Cf. A. ALT, *Israels Gaue unter Salomo*, en *Altestamentliche Studien R. Kittel... dargebracht* (Leipzig 1913) p.1-19. Ha sido reimpreso en su obra *Kleine Schriften* II (Münich 1953) p.76-89; W. F. ALBRIGHT, *The Administrative Divisions of Israel and Juda:* Journal of the Palestine Oriental Society 5 (1925) 17-54; R. P. DOUGHERTY, *Cuneiform Parallels to Salo-*

b) *Después del cisma de Judá e Israel.*—La organización de Judá bajo Salomón nos es desconocida. A partir del cisma poseemos algunas noticias que nos pueden servir para entrever la administración del reino del sur. En el libro de Josué (15, 21-62) hay una lista de las ciudades de Judá, formando once grupos, cada uno de los cuales es introducido por títulos geográficos. Un duodécimo grupo se puede sacar de las ciudades de Benjamín [165], que fueron separadas de la lista precedente. De este modo se obtiene un cuadro de doce distritos que abarcan todo el territorio de Judá. En consecuencia, parece que existía una organización análoga a la de las doce prefecturas de Salomón. Y probablemente había sido hecha con el fin de asegurar el cobro de los impuestos cada mes del año. Al frente de cada uno de estos distritos debía de haber un gobernador [166].

La lista del libro de Josué es ciertamente posterior al cisma, porque incluye una parte de las dos prefecturas más meridionales de Israel en tiempo de Salomón. Para la mayoría de los autores, el documento-base de dichas listas representaría el estado del reino de Judá bajo Josías. Sin embargo, hay buenas razones para poner su composición en el reinado de Josafat (s.IX a.C.) [167].

Por lo que se refiere al reino del norte, no tenemos listas equivalentes. De su organización administrativa sabemos bien poco. Se puede suponer que el reino de Israel conservó el sistema de prefecturas salomónicas, con un jefe de distrito en cada una de ellas. En 1 Re 20,14-20 son mencionados estos jefes, designados con el apelativo de *medînôt*, que en el libro de Ester significa las satrapías persas [168].

c) *La administración local.*—Tenemos escasas noticias acerca de ella. Sabemos por la Biblia que las dos capitales, Jerusalén y Samaria, tenían cada una su gobernador, cuyo nombre era *sar ha'ir* = «jefe de la ciudad». Era un personaje impor-

mon's Provisioning System: Annual of the American Schools of Oriental Research 5 (1925) 23-46; F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* II (París 1938) p.79-83; F. PUZO, *La segunda prefectura salomónica:* EstBíbl 7 (1949) 43-73; A. ALT, *Menschen ohne Namen:* Archiv Orientální 18,1-2 (1950) 9-24.

165 Cf. Jos 18,21-28; S. MOWINCKEL, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua* 13-19 (Oslo 1946).

166 Cf. 2 Crón 17,2.12.

167 Cf. A. ALT, *Judas Gaue unter Josia:* Palästinajahrbuch 21 (1925) 100-116, reeditado en su obra *Kleine Schriften* II (Münich 1953) p.276-288; F. M. CROSS-G. E. WRIGHT, *The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Juda:* JBL 75 (1956) 202-226; Z. KALLAI-KLEINMANN, *The Town-Lists of Judah, Simeon, Benjamin and Dan:* VT 7 (1958) 134-160.

168 Cf. W. F. ALBRIGHT, *The Administrative Divisions of Israel and Juda:* Journal of the Palestine Oriental Society 5 (1925) 17-54; A. ALT, *Eine galiläische Ortsliste in Josua 19:* ZATW 45 (1927) 59-81; M. NOTH, *Der Beitrag der samaritischen Ostraka zur Lösung topographischen Fragen:* Palästinajahrbuch 28 (1932) 54-67; ID., *Studien zur Geschichte der historisch-geographischen Dokumente des Josuabuches:* Zeitsch. des Deutschen Palästina-Vereins 58 (1935) 185-255.

tante, nombrado por el rey. En 2 Crón 34,8 es nombrado el gobernador Maasías juntamente con el secretario real y el heraldo. El gobernador tenía a sus órdenes personal auxiliar para el desempeño de su función [169]. Fuera de las dos capitales, parece ser que las demás ciudades eran gobernadas por una asamblea de ancianos, que formaba una especie de consejo municipal [170]. A dicho consejo pertenecía tratar todos los asuntos municipales e incluso solucionar las disputas locales [171].

7. **Erario y hacienda pública.**—Poco es lo que sabemos del sistema fiscal de Israel y de los recursos de que disponía el Estado. Como ya dejamos indicado, no existía distinción alguna entre las entradas del rey y las del reino. Al rey iban a parar todos los impuestos del reino, con los cuales tenía que atender a las necesidades de su palacio, de sus funcionarios, del ejército, de los trabajos públicos y de la defensa nacional. Cuanto mayor fuera la riqueza de un soberano tanto mayor sería su poder y el del país que regía [172]. Al rey pertenecían todos los bienes de la nación, e incluso el tesoro del templo [173]. Por eso en algunas circunstancias especiales hacía uso del tesoro del templo con el fin de evitar graves peligros que amenazaban a la nación [174].

Los recursos del erario regio provenían del patrimonio real, de los beneficios de las empresas comerciales e industriales, del tributo de los territorios conquistados, de los derechos de importación o de tránsito de las caravanas comerciales [175]. A esto hay que añadir los presentes que ofrecían al rey las embajadas extranjeras [176] y todos los que se presentaban en palacio [177]. En circunstancias graves, el rey solía decretar una contribución excepcional, como sucedió en tiempo de Menahén [178] y de Yoiaqim [179]. También parece que existía una contribución anual en especie de todos los súbditos del rey [180]. Esto es previsto como cosa natural en 1 Sam 8,15.17, cuando el profeta Samuel advierte al pueblo que el rey les «cogerá los diezmos de las cosechas, de las viñas..., de los

[169] Cf. 1 Re 22,26; 2 Re 10,5; 11,19; 23,8.
[170] Cf. Dt 19; 21,1-9.18-21; 22,13-21; 25,5-10; 1 Sam 30,26-31; 1 Re 21,8; 2 Re 10,1.5; 23,1.
[171] Cf. Ez 8,1; 20,1.3; Esd 10,8. Véase F. Ch. Jean, *Les lettres de Hammurabi à Sin-Idinnam* (París 1913); J. R. Kupper, *Un gouvernement provincial dans le royaume de Mari:* Revue d'Assyriologie 41 (1947) 149-183; Id., *Correspondance de Kibri-Dagan, gouverneur de Tirqa:* Arch. R. de Mari 3 (París 1950).
[172] Cf. 1 Re 10,23; 2 Crón 17,5; 26,8.
[173] Cf. 2 Sam 8,11; 1 Re 7,51; 14,26; 15,15; 2 Re 12,10-11.19; 22,3-4.
[174] Cf. 1 Re 15,18; 2 Re 12,19; 16,8; 18,15.
[175] Cf. 1 Re 10,15; 2 Re 3,4; 2 Crón 17,11; 26,8; véase 2 Sam 8,2.6; 1 Re 5,1.
[176] Cf. 2 Sam 8,10; 1 Re 10,2.10.24-25; 2 Re 20,12; Is 39,1.
[177] Cf. 1 Sam 10,27; 16,20; 2 Re 5,5.
[178] Cf. 2 Re 15,19-20.
[179] Cf. 2 Re 23,33-35.
[180] Cf. 1 Re 4,7; 5,7-8; 2 Crón 17,5.

rebaños». Algo parecido existía en los reinos vecinos de Israel, como se deduce claramente de los textos de Ras Shamra. Como en Ugarit, el rey de Israel podía eximir a una familia o a un individuo de pagar los diezmos u otras contribuciones [181].

Es posible que el rey tuviera también derecho al primer corte de hierba [182], que por lo demás es comparable al derecho de pastar que poseía el rey de Ugarit [183].

En la comunidad de la restauración el pueblo se obligó solemnemente a pagar al templo un tercio de siclo por año, las primicias de la tierra y de los rebaños, el diezmo del suelo y ciertas cantidades de leña [184].

La condena a *trabajos forzados* era muy frecuente en todo el Oriente antiguo. Es atestiguada en Asiria, en la Baja Mesopotamia, en Egipto [185], en Siria y en Canaán. Los israelitas parece que la pusieron en práctica sólo después de la institución de la monarquía. Con ella se amenaza ya en 1 Sam 8,12.16s. David sometió a trabajos forzados a los ammonitas [186]. Al final de su reino parece que incluso tenía un ministro encargado de los condenados a trabajos forzados [187]. Bajo Salomón aparece esta institución plenamente desarrollada. Los grandes trabajos públicos que emprendió, como construcción del templo y del palacio real, fortificación de Jerusalén y de las ciudades de guarnición [188], exigían abundante mano de obra. Según 1 Re 5,20-28, Salomón «hizo en todo Israel una leva de treinta mil hombres para el trabajo, que enviaba al Líbano. Diez mil al mes alternativamente». Esta leva a trabajos forzados no sólo afectó a los cananeos, como quisieran ciertos textos tardíos [189], sino también a los israelitas. Salomón tenía, además, setenta mil hombres dedicados al transporte y ochenta mil cortadores de madera y canteros que trabajaban con los albañiles y carpinteros mandados por el rey Hirán de Tiro [190]. Eran también israelitas los componentes del grupo de «trabajadores forzados de la casa de José», al frente de los cuales puso Salomón a Jeroboam [191]. Esta pesada carga impuesta a

181 Cf. 1 Sam 17,25; Am 5,11; R. DE VAUX, o.c., I p.217.

182 Cf. Am 7,1; F. BUHL, *La société israélite d'après l'Ancien Testament* (París 1904) p.185-194; J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture* III-IV (Londres 1947) 66-71; J. NOUGAYROL, *Le palais royal d'Ugarit*. III: *Textes accadiens et hourrites* (París 1955); I. MENDELSOHN, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit*: BASOR 143 (1956) 17-22.

183 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.217s.

184 Cf. Neh 10,33-40; 12,44-47; 13,10-13. Véase H. CAZELLES, *La dime israélite et les textes de Ras Shamra*: VT 1 (1951) 131-134.

185 Cf. Ex 1,11-14; 5,4-19; Dt 26,6; I. MENDELSOHN, *Slavery in the Ancient Near East* (Nueva York 1949) p.97-99.149-150.

186 Cf. 2 Sam 12,31; Is 31,8; Lam 1,1.

187 Cf. 2 Sam 20,24.

188 Cf. 1 Re 9,15-19.

189 Cf. 1 Re 9,20-22; 2 Crón 2,16s; 8,7-9.

190 Cf. 1 Re 5,29-32.

191 Cf. 1 Re 11,28.

las tribus del norte fue la que impulsó a Jeroboam a rebelarse contra Salomón [192].

La condenación a trabajos forzados parece que desapareció poco después de la muerte de Salomón. Posiblemente fue motivada por la terrible reacción que provocó en las tribus del norte, que lapidaron sin piedad a Adoniram, el ministro que estaba al frente de los trabajos forzados [193], y se separaron definitivamente del reino de Judá [194]. Sin embargo, en algunas circunstancias especiales, los reyes de Israel y de Judá obligaban a sus súbditos a trabajos particulares, como la fortificación rápida de ciertas ciudades [195] o la construcción de edificios públicos. El sentimiento popular, no obstante, consideraba el trabajo forzado como una injusticia, y por eso el profeta Jeremías reprocha al rey Yoiaqim el edificar su palacio obligando a los hombres a trabajar sin pagarles su salario [196].

8. **La economía israelita.**—*a)* La *propiedad comunal y feudal.*—En Egipto, toda la tierra pertenecía al faraón y a los templos [197]. En Mesopotamia, por el contrario, existían propiedades privadas sobre las cuales el rey no tenía poder. Hay que reconocer, sin embargo, que también en Mesopotamia gran parte de las tierras eran propiedad del rey y de los santuarios. El rey podía hacer concesiones particulares de estas tierras a individuos en premio de los servicios prestados al soberano y a la nación. Así se fueron formando los señoríos feudales, muy comunes en el Oriente Próximo, como se deduce de las frecuentes alusiones en los *Códigos de Hammurabi* y *de los Hititas,* en los documentos de Nuzu y de Ras Shamra [198]. Según el testimonio de estos documentos, escritos en el segundo milenio, el feudo fue primeramente inalienable, pero poco a poco se fue transformando en un bien patrimonial y alienable, con ciertos impuestos o cargas de carácter territorial [199].

En Israel parece que nunca rigió el régimen feudal. Sin embargo, existía la idea teológica de que Yahvé era el único señor y dueño del suelo palestinense, del mismo modo que era el solo rey de Israel [200]. La Tierra Santa era la «propiedad

192 Cf. 1 Re 11,26-27
193 Cf. 1 Re 12,18; véase también 4,6; 5,28.
194 Cf. 1 Re 12,16-20.
195 Cf. 1 Re 15,22.
196 Cf. Jer 22,13.
197 Cf. Gén 47,26. Véanse G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina.* II: *Der Ackerbau* (Gütersloh 1932) p.36-46; H. BÜCKERS, *Die biblische Lehre vom Eigentum* (Bonn 1947); K. H. HENRY, *Land Tenure in the Old Testament:* Palestine Exploration Quarterly (1954) 5-15.
198 Cf. R. CLAY, *The Tenure of Land in Babylonia and Assyria* (Londres 1938); H. LEWY, *The Nuzian Feudal System:* Orientalia 11 (1942) 1-40.209-250.297-349; F. R. STEELE, *Nuzi Real State Transactions* (Nueva Haven 1943).
199 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.251.
200 Cf. Jue 8,23; 1 Sam 12,12.

de Yahvé» [201], la «tierra de Yahvé» [202], que El había conquistado y había dado al pueblo [203]. Este derecho de Yahvé sobre el suelo de Palestina será invocado como razón para justificar la ley del año de jubileo [204], la obligación de dejar para el pobre los frutos y el barbecho del año sabático, el permitirle espigar y rebuscar [205], el pagar el diezmo anual a Yahvé [206] y el diezmo de cada tres años para el pobre [207].

El señorío de Yahvé sobre toda la Tierra Santa se manifiesta también en la manera como fue dividida. Por orden de Yahvé se echa a suertes entre las diversas tribus [208], para significar que Dios tiene el soberano dominio de toda la tierra prometida.

La Biblia sólo habla claramente de un feudo entre los israelitas, a propósito del principado de Siceleg que el rey filisteo de Gat dio a David, a condición de asegurar la policía del desierto y de acompañarle en las guerras que emprendiese el soberano [209]. Pero no olvidemos que nos encontramos entre los filisteos.

b) *La propiedad familiar.*—El bien patrimonial o familiar se presenta en la Sagrada Escritura como el régimen normal en Israel. Solía estar delimitado por mojones que la ley prohíbe severamente desplazar [210]. Dentro de la propiedad se encontraba frecuentemente el sepulcro de familia [211]. El ideal social era que toda familia poseyera su parcela de tierra y disfrutase de ella apaciblemente [212]. Las costumbres y las leyes velaban por que el patrimonio familiar no fuera alienado o al menos que no saliera de la parentela. Es probable que, al heredar los hijos, la tierra no fuera dividida, sino que pasaba íntegra al primogénito. Cuando alguien moría sin herederos varones, la herencia pasaba a las hijas [213], pero éstas habían de casarse dentro de su tribu para que el patrimonio familiar no fuera transferido a otra tribu [214]. Si la ley del levirato disponía que una viuda sin hijos se casara con su cuñado, era no sólo con el fin de tener descendencia del difunto, sino también para impedir la alienación de los bienes familiares [215]. Y si, a causa

201 Cf. Jos 22,19.
202 Cf. Os 9,3; Jer 16,18; Ez 36,5; Sal 85,2.
203 Cf. Núm 32,4; Jos 24,11ss; Sal 44,4.
204 Cf. Lev 25,23.
205 Cf. Ex 23,10s; Lev 19,9s; 25,2-7; Dt 24,19-21; Rut 2.
206 Cf. Lev 27,30-32.
207 Cf. Dt 14,28s; 26,12-15.
208 Cf. Jos 13,6; 15,1; 16,1; 17,1; 18,6-19,49. Véase E. Marmorstein, *The Origin of Agricultural Feudalism in the Holy Land*: Palestine Exploration Quarterly (1953) 111-117; A. Alt, *Der Anteil des Königstums an der socialem Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, en su obra *Kleine Schriften* III (Münich 1959) p.348-372.
209 Cf. 1 Sam 27,6.10; 28,1.
210 Cf. Dt 19,14; 27,17; Job 24,2; Prov 22,28; 23,10.
211 Cf. Jos 24,30; 1 Sam 25,1; 1 Re 2,34.
212 Cf. 1 Re 5,5; Miq 4,4; Zac 3,10.
213 Cf. Núm 27,7-8.
214 Cf. Núm 36,6-9.
215 Cf. Dt 25,5-10.

de la pobreza, algún israelita se veía obligado a vender sus tierras, el *go'el* tenía la obligación de comprarlas [216]. La finalidad de esta institución es el de conservar dentro de la parentela el patrimonio que un jefe de familia no era capaz de transmitir a sus descendientes directos. También la ley del año jubilar [217] miraba a la restitución de la propiedad a sus antiguos dueños.

Pero estas leyes y costumbres no siempre eran observadas. Y si a esto añadimos la evolución económica que tuvo lugar en los primeros siglos de la monarquía, no nos extrañaremos que los bienes familiares fueran poco a poco desmembrándose en beneficio de los propietarios ricos [218]. Así se fueron formando grandes latifundios, que eran explotados por medio de esclavos o de obreros asalariados [219].

c) Venta de una propiedad.—Para vender una propiedad se hacía un contrato. Este podía ser un contrato oral delante de testigos en un lugar público, ordinariamente delante de la puerta de la ciudad [220]. Pero también era muy común en todo el Oriente Próximo el contrato escrito. Dos tabletas cuneiformes encontradas en Guezer (del s.VII a.C.) contienen contratos de venta. La Biblia describe con muchos detalles el contrato escrito llevado a cabo por el profeta Jeremías [221]. El profeta compra el campo de un primo suyo. Se redacta por escrito el contrato, después se sella, firman los testigos y, finalmente, se pesa el dinero pagado. El acta de contrato se hace por duplicado: una copia va sellada, y la otra va en forma de documento «abierto». Todo se ejecuta «en conformidad con las reglas prescritas». Y, finalmente, el acta de compra en doble copia es entregada a Baruc para que la conserve en un recipiente de arcilla.

Este tipo de contrato era el corriente en Egipto en la época helenística, como nos lo demuestran los numerosos papiros encontrados allí. Sobre una misma hoja de papiro se escribían por duplicado la misma fórmula de contrato. Una de ellas era enrollada y sellada; la otra era enrollada, pero no sellada. Esta última era el equivalente del documento «abierto» de Jeremías. Por el hecho de no estar sellado se podía consultar fácilmente en caso de necesidad, pero, ante la posibilidad de una falsifica-

216 Cf. Rut 4,5-10; Jer 32,6-9.
217 Cf. Lev 25,8-55.
218 Cf. Is 5,8; Miq 2,2.
219 Cf. 2 Sam 9,10; I. MENDELSOHN, *State Slavery in Ancient Israel:* BASOR 85 (1942) 14-17.
220 Cf. Gén 23,17-18; Rut 4,1-12. Véase E. R. LACHEMAN, *Note on Ruth 4,7-8:* JBL 56 (1937) 53-56.
221 Cf. Jer 32,6-14. Véase L. FISCHER, *Die Urkunden in Jer 32,11-14 nach den Ausgrabungen und dem Talmud:* ZATW 30 (1910) 136-142.

ción, se podía abrir el documento sellado para confrontar los dos. En la antigüedad, los archivos de familia e incluso los rollos de una biblioteca solían ser conservados en jarras o ánforas de arcilla, como lo atestiguan muchos descubrimientos arqueológicos [222].

Son pocas e imprecisas las noticias que nos ha conservado la Biblia acerca del valor de las tierras en el Antiguo Testamento. Abrahán compra el campo y la gruta de Macpela por 400 siclos [223]; Jacob paga 100 *qesitas* por la tierra de Siquem [224]. David adquiere la era y los bueyes de Arauna por 50 siclos [225]. El rey Omri paga dos talentos de plata (= 6.000 siclos) por la colina de Samaria [226]; y el profeta Jeremías da a su primo 17 siclos como precio de un campo que le compró [227]. Sin embargo, como no conocemos la extensión de las tierras de que se habla en los casos indicados ni tampoco el peso exacto del siclo y el poder adquisitivo del dinero en las diferentes épocas de la antigüedad, es difícil, por no decir imposible, juzgar. Siguiendo el Lev 27,16, el valor de una tierra debía ser calculado a razón de 50 siclos por cada *ḥomer* de cebada que producía [228].

El acto de transferencia de una propiedad solía ser ratificado con una acción simbólica. Según Rut 4,7, una de las dos partes contratantes se quitaba la sandalia y la daba a la otra. Esta acción, ejecutada ante testigos, significaba el abandono de un derecho. En Nuzu, el vendedor levantaba su pie de la tierra que acababa de vender, y entonces el comprador ponía su pie sobre ella [229].

d) *Préstamo, depósito, garantía, fianza, arrendamiento.*— El israelita, al sentirse en necesidad, podía pedir ayuda a los de su clan o de su tribu. Porque prestar y ayudar al necesitado era una acción buena [230]. Sin embargo, era frecuente que muchos rehusaran prestar ante el temor de que no les devolvieran lo prestado [231]. Se trata, evidentemente, de préstamos gratuitos, los únicos que eran permitidos entre israelitas [232]. Se po-

222 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.257-258; L. Wenger, *Signum*, en *Real-Encycl. der clas. A.* II 2 col.2408.

223 Cf. Gén 23,15.

224 Cf. Gén 33,19; Jos 24,32. No conocemos el valor de la *qesita*.

225 Cf. 2 Sam 24,24.

226 Cf. 1 Re 16,24.

227 Cf. Jer 32,9. Véase E. A. Speiser, *Of Shoes and Shekels*: BASOR 77 (1940) 15-18.

228 El *homer* era una medida grande para cereales (Lev 27,16; Ez 45,13; Os 3,2). Según los cálculos hechos para la época neobabilónica, debía de equivaler a unos 241,20 litros.

229 Cf. E. A. Speiser, *Of Shoes and Shekels*: BASOR 77 (1940) 15-18; R. de Vaux, o.c., I p.258.

230 Cf. Sal 37,21; 112,5; Eclo 29,1-2; Mt 5,42.

231 Cf. Eclo 8,15; 29,27.

232 Cf. Ex 22,24; Dt 23,20; Lev 25,35-38. Véase S. Stein, *The Laws on Interest in the Old Testament*: JTS 4 (1953) 161-170; E. Neufeld. *The Prohibitions against Loans at Interest in Ancien Hebrew Laws*: Hebrew Union College Annual 26 (1955) 355-412.

día, en cambio, prestar a interés a un extranjero, pues en todos los pueblos vecinos de Israel se practicaba el préstamo a interés.

El ejemplo de las demás naciones y la evolución económica israelita condujo a frecuentes violaciones de las leyes de Ex 22, 24 y Dt 23,20. Será una de las faltas por las cuales Jerusalén es condenada [233]. El justo, dice el salmista [234], no presta a interés, sino que es el malvado el que lo hace [235]. Los judíos parece que tardaron bastante en dedicarse a operaciones propiamente bancarias. Sin embargo, en la colonia judía de Elefantina (s.v a.C.) encontramos ya el préstamo a interés. Los escritos rabínicos nos informan que incluso el templo de Jerusalén prestaba a interés. Y la parábola evangélica de los talentos [236] supone que el uso de dar a interés era corriente y admitido por todos.

El interés anual en el Oriente Próximo antiguo solía ser muy elevado. En Babilonia y en Asiria era generalmente un cuarto o un quinto para los préstamos en dinero, y un tercio para los préstamos en especie. En Elefantina era del 12 por 100 por año [237].

El *depósito* es un contrato gratuito por el cual se pone un objeto bajo la salvaguarda de alguien que, sin hacer uso de él, está dispuesto a devolverlo cuando se le pida. El *Código de la alianza* [238] habla del depósito de dinero, de objetos muebles y de animales. Si el depósito se perdía o sufría daños, sin culpa del depositario, éste era exonerado de toda responsabilidad haciendo un juramento de inocencia; de lo contrario, estaba obligado a compensar [239].

La ley babilónica de Eshnunna y el *Código de Hammurabi* presentan disposiciones análogas. El *Código de Hammurabi* exige que el depósito se haga ante testigos y sea registrado por medio de un contrato. El libro de Tobías nos ofrece un ejemplo de este procedimiento: Tobit deposita en casa de Gabael 10 talentos de plata en sacos sellados. El depósito ha sido registrado en un escrito firmado por el depositante y el depositario, conservando cada uno de ellos la mitad del documento. Al presentar Tobías una parte del documento, Gabael le entrega el depósito [240].

233 Cf. Ez 22,12.
234 Sal 15,5.
235 Cf. Prov 28,8; Ez 18,8.13.17.
236 Cf. Mt 25,14-30; Lc 19,12-27.
237 Cf. E. Szlechter, *Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les Codes mésopotamiens d'avant Hammourabi:* RHPR 35 (1955) 16-25; R. de Vaux, o.c., I p.260-261.
238 Cf. Ex 22,6-12.
239 El Lev 5,21-26 dice que, si el depositario hace una declaración falsa, tenía que restituir el depósito, mejorado en un quinto.
240 Tob 1,14; 4,1; 5,3; 9,5.

El depósito no estaba gravado con ninguna carga por entrambas partes, a no ser que, por culpa del depositario, se estropease el depósito.

El acreedor podía exigir del deudor una *garantía* con el fin de demostrar sus derechos en caso de necesidad. Es también una señal que da el deudor al acreedor con la cual reconoce su deuda.

La garantía puede ser de diversas especies: un mueble, un vestido, un asno, un buey, un campo, una viña, una casa [241]. Eran cogidos en el momento del préstamo poı el acreedo que los llevaba a su casa, pero permanecían siendo propiedad del deudor. Cuando el deudor devolvía el préstamo, el acreedor tenía que entregar el objeto recibido [242]. En ciertas circunstancias podía ser la misma persona del deudor el que se daba como garantía. En cuyo caso sólo pasaba bajo la dependencia del acreedor cuando no podía pagar la deuda [243].

El *fiador* es la persona que, en el momento en que vence el plazo, interviene en favor del deudor insolvente y se hace responsable del pago de la deuda. Las leyes israelitas no nos hablan de fiador o de fianza; en cambio, los libros sapienciales aluden frecuentemente a ello [244]. Como los textos sapienciales en que se habla de *fianza* parecen pertenecer a las colecciones llamadas «salomónicas», esto nos indica que esta práctica es bastante antigua en Israel. En Mesopotamia era una costumbre muy antigua.

El fiador aceptaba salir garante de su fiado mediante un gesto simbólico: *estrechándole la mano* [245]. Si el deudor no pagaba, el fiador debía importunarle hasta que pagase [246]; de lo contrario, era el mismo fiador el que debía pagar la deuda [247]. El libro del Eclesiástico no se muestra desfavorable a esta práctica [248]; los Proverbios, en cambio, demuestran mayor prevención y tratan de necio al que sale fiador de otro [249].

El *arrendamiento* o *alquiler* en forma de contrato parece que no fue conocido por los israelitas. Algunos autores, sin

[241] Cf. Ex 22,25-26; Dt 24,10-13; Am 2,8; Job 24,3; Neh 5,3.
[242] Cf. Ez 18,12.16; 33,15.
[243] Cf. 2 Re 4,1-7; Neh 5,7.10s; Dt 15,12; Lev 25,39.47. A. ABELES, *Der Bürge nach biblischen Recht:* Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 66 (1922) 279-294; 67 (1923) 35-53; H. M. WEIL, *Gage et cautionnement dans la Bible:* Archives d'Histoire du Droit Oriental 2 (1938) 171-240; M. DAVID, *Deux anciens termes bibliques pour le gage:* Oudtestamentische Studiën 2 (1943) 79-86.
[244] Cf. Prov 11,15; 17,18; 20,16; 27,13.
[245] Cf. Prov 6,1; 17,18; 22,26.
[246] Cf. Prov 6,3-5.
[247] Cf. Prov 20,16; 22,27; 27,13. Véase P. KOSCHAKER, *Babylonischassyrisches Bürgschaftstecht* (Leipzig 1911); E. M. CASSIN, *La caution à Nuzi:* Revue d'Assyriologie 34 (1937) 154-168; H. M. WEIL, *Gage et cautionnement dans la Bible:* Archives d'Histoire du Droit Oriental 2 (1938) 171-240.
[248] Cf. Eclo 8,15; 29,14-20.
[249] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.264.

embargo, creen que Ex 22,14, interpretado a la luz de las leyes hititas, podría aplicarse al alquiler de una bestia. El texto de Am 5,11 pudiera ser también una alusión al alquiler de tierras. De todos modos, el alquiler de dinero y de géneros alimenticios se desarrolló bastante, no obstante las prohibiciones de la ley, bajo la forma de préstamo a interés [250].

e) *Año sabático y jubilar.*—La alienación de los bienes familiares y la gran amplitud que adquirió el préstamo a interés, trajeron como consecuencia la multiplicación de los pobres y de los que tenían que entregarse como esclavos para pagar sus deudas. Para evitar de algún modo estos inconvenientes, la legislación religiosa israelita instituyó el año sabático y el año jubilar [251].

Según el *Código de la alianza,* un esclavo israelita sólo podía ser retenido en esclavitud durante seis años; el año séptimo, o sea, el *año sabático,* se le debía dejar en libertad, a no ser que él prefiriese seguir en casa de su señor [252]. Igualmente los campos, las viñas, las tierras y los olivares se dejaban durante el séptimo año a barbecho, y el producto que dieran era para los pobres [253]. El Deuteronomio también dictamina que cada siete años tendrá lugar la *remisión* de las deudas, tanto si se trata de un hebreo que ha tenido que venderse como esclavo para pagar una deuda, como de un préstamo no pagado [254]. Sin embargo, nada dice de las tierras, de las viñas y de los olivares. El Levítico, por el contrario, vuelve a repetir más o menos lo ya establecido por el Exodo [255]: cada siete años la tierra ha de dejarse reposar, sin cultivarla. Dios bendecirá de un modo especial la cosecha del año sexto para que dé lo suficiente, con el fin de poder pasar el año séptimo sin cultivar las tierras [256].

De estos textos legislativos se deduce que el año sabático llevaba consigo el reposo de la tierra y la liberación de los esclavos, con el condono de sus deudas. La denominación de «año sabático» se inspira evidentemente en la semana hebraica de siete días, que terminaba con el sábado, el día de reposo [257]. Exceptuando estos textos legales, la Biblia apenas habla del año sabático. Parece que dicha prescripción fue poco observa-

[250] Cf. E. Neufeld, *The Prohibitions against Loans at Interest in Ancient Hebrew Laws:* Hebrew Union College Annual 26 (1955) 355-412; R. de Vaux, o.c., I p.259.

[251] Cf. F. M. Lemoine, *Le jubilé dans la Bible:* La Vie Spirituelle 81 (1949) 262-288; G. Lambert, *Jubilé biblique et jubilé chrétien:* NRTh 72 (1950) 234-251; J. T. Milik, *De vicissitudinibus notionis et vocabuli iubilaei:* VD 28 (1950) 162-167; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Roma 1954).

[252] Cf. Ex 21,2-6.

[253] Cf. Ex 23,10-12.

[254] Dt 15,1-18; cf. Dt 31,10-11.

[255] Lev 25,2-7.

[256] Cf. Lev 25,18-22.

[257] Cf. Lev 25,8; 26,34s; Dan 9,24-27.

da. La liberación de los esclavos bajo Sedecías es considerada como una medida excepcional. A propósito de ella, Jeremías [258] cita la ley del Dt 15,12-13, pero lamentándose de que no fuera observada. Al retorno del destierro, Nehemías hace prometer al pueblo la remisión de las deudas y el reposo de las tierras el año sabático [259]. La implantación de la observancia estricta de la ley en la comunidad de la restauración, debió de llevar también al cumplimiento de las prescripciones del año sabático. En efecto, en el 163-162 a. C., los judíos de Betsur escaseaban de provisiones, porque «aquel año era año de reposo para la tierra» [260]. Josefo Flavio también atestigua la existencia de esta práctica hasta los comienzos del reinado de Herodes el Grande. Y parece que continuó incluso bajo Herodes el Grande, porque sabemos que era motivo de embarazo para los pretores romanos [261]. Hillel, para evitar las dificultades, introdujo en los contratos una cláusula por la cual el deudor renunciaba a la ventaja que le concedía el año sabático [262].

La institución del año sabático es, por lo tanto, una ley antigua. Pero es difícil decir en qué medida fue observada. Los testimonios positivos son raros y tardíos, y además proceden de períodos de fervor nacional y religioso [263].

En el libro del Levítico, las prescripciones relativas al año sabático van unidas a las leyes referentes al *año jubilar* [264]. Se llama *jubilar*, en hebreo *yôbel*, porque su comienzo era anunciado a son de trompeta, *yôbel*. Tenía lugar cada cincuenta años, es decir, a la terminación de siete semanas de años. Era una exención *(deror)* general de todos los habitantes del país. Las tierras se dejaban a barbecho; las tierras y las casas que habían sido enajenadas volvían a su antiguo propietario, exceptuando las casas de las ciudades, que sólo podían ser rescatadas al año siguiente de la venta. Se dejaban en libertad los esclavos israelitas y se perdonaban las deudas de los deudores insolventes. Por este motivo, los contratos de tierras y el precio de los esclavos debían calcularse según el número de años que faltasen hasta el próximo jubileo.

258 Jer 34,8-17. Cf. M. DAVID, *The Manumission of Slaves under Zedekiah:* Oudtestamentische Studiën 5 (1948) 63-79; C. H. GORDON, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'A. Testament:* RB 44 (1935) 38-41.
259 Neh 10,32.
260 1 Mac 6,49.53. Cf. R. NORTH, *Maccabean Sabbath Years:* Bi 34 (1953) 505-515; ID., *Yad in the Shemittah Law:* VT 4 (1954) 196-199; J. J. RABINOWITZ, *A Biblical Parallel to a Legal Formula from Ugarit:* VT 8 (1958) 95.
261 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.266-267.
262 Cf. D. CORRENS, *Die Mischna... 1,5 Schebiit (Von Sabbatjahr)* (Berlín 1960).
263 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.267.
264 Lev 25,8-17.23-55. Cf. F. M. LEMOINE, *Le jubilé dans la Bible:* La Vie Spirituelle 81 (1949) 262-288; J. LEWY, *The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents:* Eretz-Israel 5 *(Volumen Mazar,* 1958) 21-31; E. NEUFELD, *Socio-Economic Background of Yobel and Shemitta:* Rivista degli Studi Orientali 33 (1958) 53-124.

El fundamento de estas leyes lo constituyen razones de orden religioso: la tierra no puede venderse con la pérdida de todos los derechos, porque es propiedad de Dios. Y los israelitas no pueden ser sometidos a perpetua esclavitud, porque son los siervos de Yahvé, que los ha rescatado de Egipto [265].

La aplicación de la ley del año jubilar debía de tropezar con dificultades insuperables, sobre todo en lo que se refiere a la devolución general de tierras e inmuebles. Por eso no hay indicio de que fuera alguna vez aplicada. Los dos textos legislativos de Lev 27,16-25 y Núm 36,4 hablan del año jubilar, pero dependen evidentemente de Lev 25 y parecen pertenecer a la última redacción del Pentateuco. En ningún libro histórico se alude a dicha ley. Jeremías [266] habla de la liberación de los esclavos y cita Dt 15, pero no se refiere para nada a Lev 25. Nehemías hace prometer al pueblo la observancia del año sabático, mas del año jubilar no habla [267]. Es verdad que Ezequiel [268] hace referencia «al año de liberación» *(deror)*, pero las disposiciones de este profeta miran al futuro.

En consecuencia, la ley del jubileo parece presentarse como un ideal de justicia y de igualdad social que nunca ha sido llevado a la práctica. Como Jeremías todavía no la conoce, es probable que haya sido escrita durante el destierro o incluso después de Nehemías, ya que éste no hace referencia a ella [269]. «Teniendo en cuenta todos los elementos que nos ofrece la Biblia—dice el P. De Vaux [270]—se puede suponer que la ley del jubileo es un esfuerzo tardío e ineficaz para hacer la ley sabática más apremiante extendiéndola a los bienes territoriales, pero haciéndola al mismo tiempo más fácil de observar distanciando los años de remisión».

9. **El derecho y la administración de la justicia.**—a) *La ley israelita y sus características.*—Es en el Pentateuco en donde se encuentran casi todas las colecciones de leyes del Antiguo Testamento.

El *decálogo* nos ofrece los mandatos esenciales de la moral

[265] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.268; G. LAMBERT, *Jubilé biblique et jubilé chrétien:* NRTh 72 (1950) 234-251.
[266] Jer 34,14.
[267] Neh 10,32.
[268] Ez 46,17. Los críticos consideran generalmente este texto como una adición posterior. En Is 61,1-2, el profeta anuncia un año de gracia y de remisión; pero este texto es posterior al destierro.
[269] La ley del año jubilar forma parte del *Código de la santidad* (Lev 17-26), que constituye la parte más antigua del Levítico y debió de ser compuesta hacia fines de la monarquía. Pero la ley del jubileo es una adición posterior al *Código de la santidad*, como hoy día admite la mayoría de los autores. Es cierto que los autores de dicha ley jubilar se han inspirado en nociones antiguas, encuadrándolas en un calendario arcaico que todavía guardaba su valor en los círculos religiosos y en el ambiente rural (cf. R. DE VAUX, o.c., I p.269-270).
[270] Ibid., p.270.

y de la religión. Nos ha sido conservado en dos textos: Ex 20, 2-17 y Dt 5,6-21.

El *Código de la alianza* (Ex 20,22-23,33) es una colección compuesta de diversos elementos. En él existe una parte central, Ex 21,1-22,16, que contiene leyes referentes al derecho civil y criminal en una sociedad de pastores y campesinos. El contexto actual lo coloca en el Sinaí, en donde Yahvé lo habría dado a Moisés [271]. Sin embargo, las leyes referentes a los esclavos, al ganado, a los campos, a las viñas y a las casas sólo pueden comprenderse en una población sedentaria. Es muy probable que provengan de los primeros tiempos de la instalación de los israelitas en Canaán, antes de la organización del Estado. Sería la ley de la federación de las tribus [272]. Tiene cierto parecido con las maldiciones de Dt 27,15-26, que habían de ser leídas por Josué sobre el monte Ebal después de la entrada de los israelitas en Canaán [273]. En el libro de Josué 24, 25-26 se habla de un «libro de la Ley de Dios», que pudiera referirse al *Código de la alianza* [274].

El *Deuteronomio* tiene una parte legislativa (c.12-26), compuesta de pequeñas colecciones de leyes que parecen provenir de diversas épocas y ambientes. Algunas de sus leyes repiten las disposiciones del *Código de la alianza,* otras las modifican, como las leyes sobre la unidad del santuario y sobre los esclavos, y muchas otras son introducidas por primera vez. Contiene elementos antiguos que tal vez provengan, al menos en parte, del reino del norte; pero es difícil determinar cuándo fueron coleccionados y completados. Lo más probable es que fueron llevados a Jerusalén por los refugiados del reino del norte después de la caída de Samaria (a.721 a.C.) y compilados bajo el rey Ezequías [275]. Las leyes deuteronómicas debieron de ser codificadas con el propósito de reemplazar el antiguo códice, adaptándolo a las nuevas exigencias sociales y religiosas. Manifiestan también un cambio de espíritu, por el tono exhortativo que da frecuentemente a las prescripciones y por las llamadas que hace al corazón [276].

La *Ley de santidad* (Lev 17-26) se compone también de una compilación de diversas leyes. Comienza, como el Deute-

[271] Cf. Ex 24,3-8.
[272] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.222.
[273] Cf. Dt 27,11-14; Jos 8,30-35.
[274] Cf. G. Ostborn, *Torah in Old Testament* (Lund 1945).
[275] Es muy probable que la *ley* encontrada en el templo en tiempo de Josías fuera el mismo Deuteronomio (2 Re 22,8-9), pues la reforma de dicho rey se ajustó enteramente a las prescripciones del Deuteronomio.
[276] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.222; D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge 1947); J. van der Ploeg, *Studies in Biblical Law:* CBQ 12 (1950) 248-259.416-427; 13 (1951) 28-43.164-171.296-307; H. Cazelles, *Loi israélite:* DBS 5 (1952-1953) 497-530; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch,* en *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Münich 1957) p.9-141.

ronomio, por las leyes sobre los sacrificios, y termina por una serie de bendiciones y maldiciones. Se distingue, sin embargo, del Deuteronomio por su preocupación dominante acerca del sacerdocio y de los ritos sagrados, así como por un recuerdo constante de la santidad de Yahvé y de su pueblo. Debió de ser codificada la *Ley de santidad* durante el destierro, sirviéndose de los usos y costumbres existentes al final de la monarquía [277].

El *Código sacerdotal* es también una colección de leyes referentes al culto. Parte de estas leyes son muy antiguas, otra parte de ellas es de época mucho más reciente. Abarca los c.1-16 del Levítico y algunos otros textos legislativos esparcidos por el Ex y Núm. La sección de Lev 1-7 contiene las leyes sobre los sacrificios; la de Lev 8-10 nos ofrece el ritual de consagración de los sacerdotes, y la de Lev 11-16 las leyes sobre la pureza legal. Todas estas leyes, juntamente con la *Ley de santidad*, forman lo que la crítica llama el *Código sacerdotal*, que debió de ser compuesto en su última forma en el seno de la comunidad de la restauración [278].

Estas son las fuentes principales de la legislación israelita. Como se ve, proceden de distintos ambientes y de distintas épocas. Su carácter es marcadamente religioso, ya que presentan relaciones mucho más estrechas con la vida religiosa que con la vida civil.

Las leyes israelitas presentan muchas semejanzas con las leyes de otros pueblos del Oriente antiguo. A veces la semejanza va hasta el empleo de las mismas expresiones. Así sucede con ciertas leyes civiles israelitas y otras análogas que se encuentran en el *Código de Hammurabi* (a.1700 a.C.), en la *Colección de leyes asirias* (a.1100 a.C.), en las leyes hititas (s.XIII a.C.) [279]. Estas semejanzas no parecen proceder de plagios directos, sino más bien de la influencia de un mismo derecho común muy extendido por todo el Oriente Próximo.

A semejanza de los códigos orientales, las colecciones legislativas del Antiguo Testamento están compuestas de reglas particulares que poco a poco se fueron codificando. Estas

[277] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.222-223; H. CAZELLES, *Loi israélite*: DBS 5 (1952-1953) 497-530.

[278] Se puede encontrar una descripción sobre la índole y el carácter de estas diferentes colecciones de leyes israelitas en E. MANGENOT, *L'authenticité mosaïque du Pentateuch* (París 1907) p.48-179; M. J. LAGRANGE, *Les sources du Pentateuque*: RB 7 (1898) 10-30; ID., *L'authenticité mosaïque de la Génèse et la théorie des documents*: RB 47 (1938) 163-183; H. CAZELLES, *Loi israélite*: DBS 5 (1952-1953) 498-530.

[279] Cf. G. R. DRIVER-J. C. MILES, *The Assyrian Laws* (Oxford 1935); ID., *The Babylonian Laws* I-II (Oxford 1952 y 1955); E. NEUFELD, *The Hittite Laws* (Londres 1951); E. SZLECHTER, *Les anciennes codifications en Mésopotamie*: Rev. Internationale des Droits de l'Antiquité 4 (1957) 73-92; ID., *Le code d'Ur-Nammu*: Rev. d'Assyriologie 49 (1955) 169-177; ID., *Le Code de Lipit-Ištar*: Rev. d'Assyriologie 51 (1957) 57-82; J. FRIEDRICH, *Die hethitischen Gesetze* (Leiden 1959).

colecciones abarcan materias muy diversas, ya que al lado de prescripciones éticas, religiosas y cultuales, se encuentran otras que se refieren al derecho civil o criminal [280]. Las leyes israelitas, desde el punto de vista del estilo, se dividen en leyes de formulación casuística y en leyes de formulación apodíctica. Las primeras empiezan por un *si* o por un *cuando*, exponiendo a continuación un caso particular y terminando con la solución [281]. Las otras establecen un precepto o una prohibición en la segunda persona del futuro [282]. La formulación casuística se emplea especialmente en el derecho profano; la apodíctica, en el derecho religioso y cultual.

La formulación casuística es la común en todos los códigos orientales. Por eso, no es necesario recurrir a la teoría de que los israelitas habrían tomado el derecho *casuístico* de los cananeos, sino que se trataría más bien de una colección de determinaciones comunes, propias de los hebreos y de otros pueblos del Oriente antiguo [283]. En cambio, las leyes de formulación apodíctica no se encuentran en los códigos orientales, siendo consideradas como algo específico de Israel. Sin embargo, en los tratados impuestos por los reyes hititas a sus vasallos encontramos la misma formulación apodíctica [284]. En uno de ellos se dice, por ejemplo: «Tú guardarás el país que te he dado y no desearás ningún territorio del país de Hatti». Este mismo estilo se advierte en diversos tratados asirios de vasallaje, como, por ejemplo, el impuesto por Asaradón a diversos príncipes de la Media; y en el tratado arameo, encontrado hace poco en Sfiré, cerca de Alepo [285].

Ahora bien, la alianza entre Yahvé e Israel en el monte Sinaí fue sellada con un tratado, semejante en su formulación literaria a un tratado de vasallaje. De ahí que las antiguas colecciones legislativas de Israel se presenten como las cláusulas de un tratado. El decálogo, con su formulación apodíctica, fue el instrumento de la alianza sinaítica [286]. El *Código de la Alianza* dice relación al pacto de Siquem, en el cual Josué estableció una alianza entre Yahvé y el pueblo, dando a éste un estatuto y un derecho [287]. También el Deuteronomio se

[280] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.225-226.
[281] Cf. Ex 21,28; 22,25.
[282] Cf. Ex 22,17; 23,19; Dt 14,21.
[283] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.226-227; G. Boyer, *La place des textes d'Ugarit dans l'histoire de l'ancien droit oriental*, en J. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit* III (París 1955) p.283-308; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934).
[284] Cf. V. Koresec, *Hethitische Staatsverträge* (Leipzig 1931); J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze* (Leiden 1959).
[285] Cf. D. J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Asarhaddon*: Iraq 20 (1958) 1-99; A. Dupont-Sommer, *Une inscription araméenne inédite de Sfiré*: Bulletin du Musée de Beyrout 12 (1956) 23-41; Id., *Les inscriptions araméennes de Sfiré* (estelas I y II), en *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 15 (1958).
[286] Cf. Ex 24,12; 31,18: Dt 9,9.
[287] Cf. Jos 24,25-26.

presenta como la expresión de una alianza establecida por Yahvé con Israel en el país de Moab [288]. Y la *Ley de santidad* se termina recordando la alianza establecida por Yahvé con el pueblo elegido [289].

Existen todavía otras semejanzas entre los códigos israelitas y los tratados orientales. Estos suelen comenzar con una exposición histórica que recuerda los antecedentes de la alianza. Otro tanto sucede con el decálogo, que es precedido por una corta exposición de los hechos anteriores a su promulgación [290]. Esta exposición es más amplia en el pacto llevado a cabo por Josué en Siquem [291]. Los tratados orientales terminan con formas de maldición y bendición, sancionando así la observancia o inobservancia de los juramentos emitidos. Lo mismo sucede con el *Código deuteronómico* y la *Ley de santidad*, que concluyen con una serie de bendiciones y maldiciones [292]. Los tratados orientales eran grabados sobre estelas o escritos sobre tabletas que se colocaban en un santuario delante de los dioses. Igualmente, el decálogo es grabado sobre dos tablas de piedra y colocado dentro del arca de la alianza que estaba en el tabernáculo de Yahvé [293]. Diversos tratados hititas ordenan que el texto sea leído cada cierto tiempo delante del rey vasallo y de su pueblo. El Dt 31,10-13 prescribe una lectura pública de la ley cada siete años, y es muy posible que se hiciera con mayor frecuencia.

A pesar de todas las semejanzas de forma y contenido, la ley israelita difiere esencialmente de los tratados y códigos orientales. Es una ley religiosa relacionada enteramente con Dios, su autor. Dios no sólo es el fiador de la alianza, sino que es una parte fundamental de ella. Y si la ley mosaica contiene no solamente prescripciones religiosas, sino también civiles, es porque Yahvé es el supremo monarca de Israel, que se preocupa de regular las relaciones entre sus súbditos [294]. Esta íntima relación de la legislación israelita con la religión explica las gravísimas penas con que se castigan las faltas contra Dios, especialmente las de idolatría, las de blasfemia

[288] Cf. Dt 28,69; 2 Re 23,2s.

[289] Cf. Lev 26,42-46. Véase G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955); Biblical Archaeologist 17 (1954) 26-46.49-76.

[290] Cf. Ex 20,1; Dt 5,4-5.

[291] Cf. Jos 24,2-13.

[292] Cf. Lev 26,3-41; Dt 28.

[293] Cf. Ex 25,16.21; 31,18; 32,16. Véase M. David, *The Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law in Exodus*: Oudtestamentische Studiën 7 (1950) 149-178; B. Gemser, *The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law*, en *Congress Volume Copenhagen.* Supplement I a VT (1953) p.50-66; M. Noth, *Das alttestamentliche Bundschliesen im Lichte eines Mari-Textes*, en *Mélanges Isidore Lévy* (Bruselas 1955) p.433-444.

[294] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.229; J. Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*: ZATW 60 (1944) 1-11.

y las que mancillan la santidad del pueblo elegido, como la bestialidad, la sodomía y el incesto. Por lo demás, la ley israelita se distingue de las orientales por la humanidad de sus sanciones. Protege al extranjero, al pobre, al oprimido, a la viuda y al huérfano, e incluso al enemigo personal [295]. Las exenciones del servicio militar eran muy generosas [296]. Las mutilaciones corporales se puede decir que no existían, porque sólo se admiten en un caso muy especial que tal vez nunca se dio [297]. La flagelación estaba limitada a cuarenta golpes con el fin de no infligir un castigo demasiado fuerte [298]. La ley del talión es presentada en toda su cruda rudeza [299]; pero parece que raramente fue aplicada en todo su alcance si exceptuamos la muerte del homicida culpable [300]. Por eso muy bien podía el autor del Deuteronomio exclamar y dirigir al pueblo israelita esta pregunta: «¿Cuál es la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos, como toda esta Ley que yo os propongo hoy?» [301]

b) *Poder legislativo y judicial del rey.*—En los pueblos orientales, las leyes eran promulgadas por el rey y refrendadas con su autoridad. En Israel, en cambio, la ley venía directamente de Dios. Los libros históricos de la Biblia jamás hablan del poder legislativo del rey. Es también significativo que el Deuteronomio, exceptuando Dt 17,14-20, no menciona para nada al rey. Cuando Josafat reforma la administración de la justicia, ordena a los jueces aplicar la ley de Yahvé, no la ley del rey [302]. El rey en Israel no crea el derecho, ni puede añadir nada a la autoridad de una ley a la cual él mismo está sometido [303]. El rey es un simple intermediario humano entre Dios y su pueblo para la promulgación de las leyes. Por eso, en Israel no hubo propiamente ley del Estado, sino sólo ley de Dios. Tendrá que venir la dominación extranjera del imperio persa para que Artajerjes imponga como «ley del rey» la ley de Dios llevada por Esdras [304].

En cambio, el rey poseía el poder judicial [305]. Era el juez por excelencia, ya que la administración de la justicia era una

[295] Cf. Ex 22,20-26; 23,4-9; Dt 23,16.20; 24.
[296] Cf. Dt 20,5-8.
[297] Cf. Dt 25,11-12.
[298] Cf. Dt 25,3.
[299] Cf. Ex 21,23-25; Lev 24,19-20; Dt 19,21.
[300] Cf. Núm 35,31-34. Véase A. S. Diamond, *An Eye for an Eye:* Iraq 19 (1957) 151-155.
[301] Dt 4,8. Cf. E. Würthwein, *Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament:* ZThK 55 (1958) 255-270; W. Zimmerli, *Das Gesetz im Alten Testament:* TLitZ 85 (1960) 481-498.
[302] Cf. 2 Crón 17,9; 19,5-7.
[303] Cf. Dt 17,19; 1 Re 8,58; 2 Re 23,3.
[304] Cf. Esd 7,26. Véase R. de Vaux, o.c., I p.232.
[305] Cf. 1 Sam 8,5; 2 Sam 8,15; 1 Re 3,28. Cf. G. Widengren, *King and Covenant:* JSSt 2 (1957) 1-32; W. Zimmerli, *Das Gesetz im Alten Testament:* TLitZ 85 (1960) 481-498.

función esencial del jefe. Moisés la ejerció en el desierto [306], Josué también desempeña las funciones de juez [307]. Después del establecimiento de las tribus en Canaán, parece que existía una especie de institución de un juez al cual todos podían acudir. Muchos de los jueces de Israel debieron de desempeñar no sólo una función política, sino también judicial. A Débora acudían los hijos de Israel para pedir justicia [308]; Samuel juzgaba a Israel en Rama, Betel, Guilgal y Mispa [309]. Sus dos hijos fueron establecidos como jueces en Bersabé, pero se dejaron corromper por los regalos [310]. Fue entonces cuando los israelitas pidieron a Samuel que instituyese un rey «para que les *juzgase*» [311]. Y entre las cualidades más importantes que debía poseer un rey era la justicia [312]. Los sabios la consideran como el fundamento del trono regio [313]. De David se dice que «reinó sobre todo Israel, haciendo derecho y justicia a todo su pueblo» [314]. Salomón pidió al Señor la sabiduría «para juzgar al pueblo» [315]. Y, de hecho, los libros históricos nos muestran a los ciudadanos israelitas acudiendo al rey para que les hiciese justicia: no sólo en casos extraordinarios, sino también en causas que nosotros dejaríamos para tribunales secundarios [316].

c) *Jueces y tribunales públicos.*—Si bien al rey podían acudir toda clase de personas para exigir justicia, es natural que él no pudiera resolver personalmente todos los litigios por falta material de tiempo. De ahí que la mayoría de las causas se decidieran en tribunales secundarios. Moisés, no pudiendo atender a todas las necesidades, instituyó jueces y delegó en ellos su autoridad para que administrasen justicia al pueblo. El se reservó solamente los casos más difíciles [317].

Comparando los datos que nos ha conservado el Antiguo Testamento acerca de los jueces y tribunales, con los que poseemos de Mesopotamia, se advierten tres clases de tribunales, cuya competencia resulta difícil precisar: los tribunales comunales de los ancianos, los tribunales reales y los tribunales sacerdotales [318].

306 Cf. Ex 18,16; M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (Halle 1940) p.9-22.33-39. *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Münich 1957) p.9s.

307 Cf. Dt 34,9; Jos 7,19-25; 24,25.

308 Cf. Jue 4,4-5. Véase M. NOTH, *Das Amt des «Richters Israels»*, en *Festschrift A. Bertholet* (Tubinga 1950) p.404-417; H. W. HERTZBERG, *Die Kleinen Richter:* TLitZ 79 (1954) 285-290.

309 Cf. 1 Sam 7,16-17; 12,3-5.

310 Cf. 1 Sam 8,1-3.

311 Cf. 1 Sam 8,5.

312 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.233.

313 Prov 16,12; 25,5; 29,14; Sal 72,1-2; cf. Is 9,6.

314 Cf. 2 Sam 8,15.

315 Cf. 1 Re 3,9ss.

316 Cf. 2 Sam 12,1-6; 14,4-11; 2 Re 8,3.

317 Cf. Ex 18,13-26; Dt 1,9-17.

318 Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.235.

En las ciudades y pueblos, los procesos y demás litigios son resueltos por los ancianos, es decir, por los jefes de las diversas familias que componían el clan o por los notables del lugar. Se sentaban delante de la puerta de la ciudad, en donde discutían todos los asuntos referentes a la comunidad [319]. El libro de Rut [320] nos ofrece un ejemplo concreto del funcionamiento de los tribunales. Cuando el juicio comportaba una pena, eran los mismos ancianos los que la imponían y hacían ejecutarla [321]. Ante el peligro de las injusticias por el empleo de testigos falsos, por la aceptación de presentes y por seguir el voto de la mayoría, el Ex 23,1-3.6-8 dirige a los miembros de los tribunales populares diversas recomendaciones.

Existían, además, en Israel jueces profesionales instituidos por la autoridad competente. El *Código deuteronómico* manda establecer en todas las ciudades jueces y escribas para que juzguen al pueblo justamente [322]. Esta determinación está en estrecha relación con la reforma de Josafat, que estableció jueces en todas las ciudades [323]. En Jerusalén instituyó también un tribunal de sacerdotes, de levitas y de jefes de familia, que juzgaban en primera instancia las causas de los habitantes de la capital y en segunda instancia las causas que les eran propuestas de otras ciudades. En los asuntos religiosos este tribunal era presidido por el sumo sacerdote; en las causas civiles era presidido por el jefe de la casa de Judá, y los levitas hacían de comisarios. Esto coincide con lo que se determina en Dt 17,8-13. Dicho texto establece que los ancianos o el juez local han de deferir a un tribunal superior las causas que excedan sus atribuciones. Y la decisión o juicio de este tribunal superior, que tenía su sede en Jerusalén, era definitiva e inapelable.

Debió de ser, por consiguiente, Josafat el primero que estableció los tribunales reales al lado de los tribunales locales, descargando de este modo al rey de su oficio de juez supremo [324]. Y es muy posible que los textos del Dt, de los que acabamos de

319 Cf. Gén 23,10.18; Dt 19,12; 21,3-8.19; 22,15; 25,7-8; Am 5,10-15; Zac 8,16; Job 29,7; Prov 24,7; 31,23. Véase J. van der Ploeg, *Shapat et Mishpat:* Oudtestamentische Studiën 2 (1943) 144-155; Id., *Les šoterim d'Israel:* ibid., 10 (1954) 185-196; B. Gemser, *The Rib-Pattern in Hebrew Mentality*, en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East-Rowley Volume.* Supplement III a VT (1955) p.120-137.

320 Rut 4,1-12. Cf. H. Liebesny, *Evidence in Nuzi Legal Procedure:* Journal of the American Oriental Society 61 (1941) 130-142.

321 Cf. Dt 21,18-21; 22,18-19.

322 Cf. Dt 16,18-20; 17,8-13; D. Daube, *Rechtsgedanken in der Erzählungen des Pentateuchs:* en *Von Ugarit nach Qumrân. Festschrift Eissfeld* (Berlín 1958) p.32-41.

323 Cf. 2 Crón 19,4-11. Véase H. B. Huffman, *The Covenant Lawsuit in the Prophets:* JBL 78 (1959) 285-295; J. van der Ploeg, *Les šoterim d'Israel:* Oudtestamentische Studiën 10 (1954) 185-196.

324 Cf. W. F. Albright, *The Reform of Jehoshaphat*, en *Alex. Marx Jubilee Volume* (Nueva York 1950) p.61-82; R. de Vaux, o.c., I p.237.

hablar, se relacionen con la reforma de Josafat. Tanto más, si tenemos presente que la reforma de Josafat forma parte de una renovación religiosa iniciada por dicho rey [325], continuada por Ezequías y perfeccionada por Josías.

En las prescripciones dictadas por Josafat [326], así como en las establecidas por Dt 17,9.12; 19,17, los sacerdotes son mencionados junto con los jueces. No ha de extrañarnos la existencia de jueces y tribunales sacerdotales, porque también era cosa corriente en Mesopotamia y en Egipto [327]. Además, en Israel tenía mayor razón de ser, porque la ley civil en general no se distinguía de la ley religiosa, y la legislación procedía toda ella de Dios [328]. Los sacerdotes israelitas parece que eran los intérpretes auténticos de la ley y juzgaban las causas propiamente religiosas [329] e incluso intervenían en las causas civiles cuando tenían cierta relación con la religión. Es muy probable que con el tiempo se haya ido extendiendo su competencia, principalmente después del destierro babilónico [330].

d) *Procedimientos judiciales.*—Son bastante escasas las noticias que poseemos acerca del desenvolvimiento de un juicio. Recogiendo los datos dispersos en los diversos libros, se puede establecer que los juicios eran públicos, delante de la puerta de la ciudad [331], o en un santuario o lugar santo [332]. El rey dictaba sus sentencias en la sala del juicio, que estaba abierta a todo el mundo [333].

El proceso, generalmente, era iniciado por una persona privada que denunciaba al contraventor de la ley [334]. Tratándose de causas religiosas de cierta gravedad, como la idolatría [335], blasfemia contra Dios y el rey [336], solía ser el mismo tribunal el que se ocupaba del asunto una vez que había mediado una denuncia.

Durante el proceso, los jueces estaban sentados [337], pero se levantaban para pronunciar la sentencia [338]. Las partes con-

[325] Cf. 2 Crón 17,7-9; 19,4.
[326] Cf. 2 Crón 19,8.11.
[327] Cf. K. Pflüger, *The Edict of King Harembab:* Journal of Near Eastern Studies 5 (1946) 260-268; W. Helck, *Das Dekret des Königs Harembeb:* Zeitsch für Aegyptische Sprache und Altertumskunde 80 (1955) 109-136.
[328] Cf. Ex 18,19; 21,6; 22,6-8.
[329] Cf. 2 Crón 19,11.
[330] Cf. 1 Crón 23,4; 26,29.
[331] Cf. Dt 21,19; Am 5,10.
[332] Cf. Ex 21,6; 22,7; Jue 4,5; 1 Sam 7,16; Jer 26,10.
[333] Cf. 1 Re 7,7.
[334] Cf. Dt 25,7-8; Jer 49,19; Job 9,19; 13,18; 23,4; Prov 25,8; Mt 5,25. Véase B. Gemser, *The Rib-Pattern in Hebrew Mentality,* en *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East-Rowley Volume.* Suppl. III a VT (1955) p.120-137.
[335] Dt 17,2-5.
[336] 1 Re 21,10-11.
[337] Cf. Is 16,5; Dan 7,9-10; 13,50; Job 29,7.
[338] Cf. Is 3,13; Sal 76,10.

tendientes, en cambio, estaban de pie [339]. El acusador y el defensor parece que se ponían a la derecha del acusado [340]. No existía ministro público, sino que cada parte defendía su causa.

La acusación, ordinariamente, era presentada en forma oral; pero también se podía hacer por escrito [341]. El acusado era escuchado antes de dictar la sentencia [342]. Se solía también ordenar una investigación acerca de la verdad de las acusaciones [343].

Las dos partes contendientes presentaban sus testigos, que podían ser testigos de cargo o descargo, es decir, denunciadores o defensores [344]. La ley exigía al menos dos testigos de cargo para una condena a muerte [345]. Estos eran los que cargaban con la responsabilidad de la sentencia, y por este motivo eran los primeros que lanzaban las piedras si el culpable había de ser lapidado [346]. Pero la acusación de estos dos testigos tenía que ser verificada por los jueces, y los testigos falsos eran castigados con la pena que pedían para el acusado [347]. Sin embargo, esta amenaza parece que no era lo suficientemente eficaz para impedir las injusticias [348]. Se exigía la presentación de pruebas concretas con el fin de demostrar la culpabilidad del acusado [349].

Una vez consideradas las pruebas en favor y en contra del acusado, el tribunal declaraba la culpabilidad o la inocencia del mismo [350]. Con todo, hay que tener presente que el juez es más bien un defensor del derecho, un árbitro equitativo, que un castigador de crímenes [351].

e) *Las penas con que se condenaba al culpable.*—Se condenaba a muerte en los crímenes siguientes: en el homicidio voluntario [352]. La compensación pecuniaria no es admitida [353]. También el rapto de un hombre para reducirlo a la esclavitud era condenado con la pena de muerte [354].

339 Cf. Dt 19,17; Is 41,1; 50,8.
340 Cf. Sal 16,8; 109,6.31; 142,5; Zac 3,1.
341 Cf. Job 31,35-36; Is 65,6; Dan 7,10.
342 Cf. Dt 17,4; Job 13,22; 31,35; Is 41,21; Jn 7,51.
343 Cf. Dt 13,15; 17,4; 19,18.
344 Cf. 1 Re 21,10.13; Miq 6,1; Is 43,9-12; Jer 26,17; Prov 14,25. Véase L. KÖHLER, *Deuterojesaja stilkritisch untersucht*: Beihefte z. ZATW 37 (Giessen 1923) p.110-120; H. B. HUFFMAN, *The Covenant Lawsuit in the Prophets*: JBL 78 (1959) 285-295.
345 Cf. Núm 35,30; Dt 17,6; 1 Re 21,10; Dan 13,34; Mt 26,59-60; Hebr 10,28.
346 Cf. Dt 17,7; 13,10; Jn 8,7.
347 Cf. Dt 19,18-19; Dan 13,62.
348 Así sucedió en los procesos de Nabot: 1 Re 21,10-11; en el de Susana: Dan 13,28-29; en el de Jesucristo: Mt 26,59-60; en el de Esteban: Act 6,11-12. Cf. Prov 6,19; 12,17; Sal 27, 12; 35,11.
349 Cf. Gén 31,39; 38,25; Ex 22,12; Dt 22,13-17; Am 3,12.
350 Cf. Ex 22,8; Dt 25,1; 1 Re 8,32; Prov 17,15.
351 Cf. Am 5,10; Job 9,33. Se puede ver H. LIEBESNY, *Evidence in Nuzi Legal Procedure*: Journal of the American Oriental Society 61 (1941) 130-142.
352 Cf. Ex 21,12; Lev 24,17; Núm 35,16-21.
353 Cf. Núm 35,31; Dt 19,11-12.
354 Cf. Ex 21,16; Dt 24,7.

Las faltas graves contra Dios: idolatría [355], blasfemia [356], profanación del sábado [357], brujería [358], prostitución de una hija de sacerdote [359], también eran castigadas con la muerte.

Igualmente se diga de las faltas graves cometidas contra los padres [360] y el adulterio [361], el incesto [362], la sodomía y la bestialidad [363].

En cuanto a la ejecución del condenado, se prevé lo siguiente: el homicida era entregado al vengador de la sangre, los idólatras eran lapidados [364], igualmente que los blasfemos [365], el profanador del sábado [366], los adúlteros [367], la mujer que se hizo pasar por virgen al casarse no siéndolo [368], los hijos rebeldes [369], el reo de lesa majestad [370].

La *lapidación* era el suplicio normal entre los hebreos. Se llevaba al condenado fuera de la ciudad [371], y, una vez llegados al lugar del suplicio, los testigos arrojaban las primeras piedras y después continuaba el pueblo tirando piedras hasta que el condenado moría. La pena podía ser agravada con la exposición del cadáver, atándolo a un palo; pero tenía que ser desatado antes de la noche [372]. No se trata de un suplicio de empalamiento, porque los condenados eran ejecutados antes [373], sino tan sólo de una señal de infamia y para que sirviese de escarmiento. Sin embargo, Núm 25,4 y 2 Sam 21,9 parecen referirse a un verdadero *empalamiento* [374].

La *crucifixión* es un suplicio desconocido en el Antiguo Testamento. Es atestiguado, en cambio, entre los persas, se encuentra algunas veces entre los griegos y es muy frecuente entre los romanos. La primera mención de la crucifixión en Palestina la encontramos en Josefo Flavio a propósito de la persecución de Antíoco Epífanes [375].

355 Ex 22,19; Lev 20,1-5; Dt 13,2-19; 17,2-7.
356 Lev 24,15-16.
357 Ex 31,14-15.
358 Ex 22,17; Lev 20,27; 1 Sam 28,3.9.
359 Lev 21,9.
360 Ex 21,15.17; Lev 20,8; Dt 21,18-21.
361 Lev 20,10; Dt 22,22.
362 Lev 20,11-17.
363 Lev 20,13.15-16.
364 Dt 13,10-11; 17,5-7.
365 Lev 24,14.23.
366 Núm 15,35-36.
367 Dt 22,24.
368 Dt 22,21.
369 Dt 21,21.
370 Jos 7,25; 1 Re 21,10. Cf. J. Gabriel, *Die Todesstrafe im Licht des Alten Testaments: Theologische Fragen der Gegenwart* (Viena 1952) 69-79.
371 Cf. 1 Re 21,10.13; Núm 15,36; Lev 24,14.
372 Cf. Dt 21,22-23; Jos 8,29; 10,27.
373 Cf. Jos 10,26; 2 Sam 4,12.
374 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.245.
375 Cf. R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique. La contrainte par corps* (Friburgo, Suiza, 1946); R. de Vaux, ibid., p.245.

El suplicio de la *hoguera* es previsto en la ley para dos casos solamente: en la prostitución de la hija de un sacerdote [376] y en el incesto de un hombre que toma como mujer a la madre o a una hija [377]. El *Código de Hammurabi* también castiga con la misma pena casos análogos.

La *mutilación corporal*, muy frecuente en el *Código de Hammurabi* y en las leyes asirias, sólo es aplicada por el derecho israelita en un caso muy particular [378].

La *flagelación* parece que era aplicada al individuo que había difamado a su mujer [379], a los hijos indóciles, etc. [380] Según el Dt 25,1-3, el juez podía hacer dar al culpable, extendido en tierra, hasta 40 golpes de látigo o de palo [381]. Posteriormente, los judíos, a causa de un escrúpulo legalista, acostumbraban a dar 40 golpes menos uno [382].

En la legislación israelita no hay, propiamente hablando, *penas pecuniarias*, pagables al Estado o a la comunidad en forma de multas. El dinero que se pagaba a los sacerdotes como satisfacción por un delito o un pecado [383] no tenía carácter de multa, sino que era más bien una obligación de tipo religioso. En cambio, eran penas: la obligación que tenía un individuo de reparar equitativamente los daños hechos a los bienes o a los derechos de otro. El deber que tiene el hombre que ha difamado a su mujer de pagar al padre de ésta 100 piezas de plata [384]. El seductor ha de indemnizar al padre de la víctima [385]. El que ha permitido que sus ganados pacieran el campo o la viña de otro, ha de resarcir los daños tomando como base la mejor cosecha [386]. El que ha dejado abierta una cisterna, ocasionando la muerte de algún animal, ha de pagar el precio del animal muerto al dueño [387]. El que ha robado o ha matado un animal, está obligado a restituirlo en un quíntuplo si se trata de ganado mayor, y en un cuádruplo, tratándose de ganado menor [388]. Si alguien, por negligencia, ha dejado que el fuego se propague a la casa de su vecino, destruyéndola, está obligado a restituir los daños causados [389].

La *prisión*, como pena, por una decisión judicial, aparece

[376] Cf. Lev 21,9.
[377] Cf. Lev 20,14; véase Gén 38,24.
[378] Cf. Dt 25,11-12.
[379] Cf. Dt 22,18; 1 Re 12,11.14; Prov 19,18.
[380] Cf. Dt 21,18.
[381] Cf. Jer 20,2.
[382] 2 Cor 11,24.
[383] Cf. 2 Re 12,17.
[384] Cf. Dt 22,19.
[385] Cf. Ex 22,16.
[386] Cf. Ex 22,4.
[387] Cf. Ex 21,34.
[388] Cf. Ex 21,37; 2 Sam 12,6; Lc 19,8.
[389] Cf. Ex 22,5. Véanse A. Alt, *Zur Talionsformel:* ZATW 52 (1934) 303-305; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East:* Biblical Archeologist 17 (1954) 26-46.49-76; F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments:* Evangelische Theologie 16 (1956) 49-74; W. Zimmerli, *Das Gesetz im A. T.:* TLitZ 85 (1960) 481-498.

en Israel solamente después del destierro babilónico [390] y en el marco de una legislación extranjera. Sin embargo, existían prisiones en donde se custodiaba a los acusados hasta comparecer en juicio [391] y en donde se encerraba a los sospechosos a veces por razones fútiles y arbitrarias [392].

La legislación antigua israelita disponía que los *ladrones* que no eran capaces de restituir lo robado, fueran vendidos como esclavos [393]. Igualmente, el *deudor insolvente* tenía que entregarse él o entregar a los suyos en esclavitud para pagar la deuda [394].

f) *El juicio de Dios.*—Cuando una investigación judicial no permitía aclarar el asunto, o cuando el acusado no podía presentar testigos de descargo, se procedía a pronunciar un juramento delante de Dios. Así lo prevé la ley israelita en diferentes casos [395]. Era una especie de ordalía, de juicio de Dios [396]. El libro de los Números 5,11-31, nos describe detalladamente el ritual de un caso de juicio de Dios. Es la prueba de las aguas amargas, que no tiene paralelo en las legislaciones del Oriente antiguo. En cambio, en Babilonia, Asiria, Elam, Nuzu, Mari, Carkemish, se practicaba la ordalía por medio de las aguas del río adonde se arrojaba al acusado. En Palestina no se conoce esta práctica, probablemente porque no había ríos si excluimos el Jordán [397]. También se practicaba en Asiria, Babilonia, Nuzu y Elefantina el juramento judicial delante de los dioses o del rey, o bien en nombre de los dioses o del rey.

Otra especie de juicio de Dios es el echar a suertes [398]. Se empleaba para descubrir al culpable en medio de un grupo de gente [399]. En el antiguo Israel se solían emplear para echar las suertes sagradas el *urim* y el *tummim*, que tenían que ser manejados por un sacerdote. Parece se trataba de unas piedras del pectoral del sumo sacerdote que se empleaban a manera de dados para echar la suerte [400]. Un tal procedimiento era extra-

390 Cf. Esd 7,26. Véase A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *Kleinen Schriften* I (Münich 1953) p.278-332.

391 Cf. Lev 24,12; Núm 15,34.

392 Cf. 1 Re 22,27; 2 Crón 16,10; Jer 20,2; 29,26; 37,15ss.

393 Cf. Ex 22,2. Véase H. M. Weil, *Gage et cautionnement dans la Bible*: Archives de l'Histoire du Droit Oriental II (1938) 171-240; R. Sugranyes de Franch, *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique. Le contrainte par corps* (Friburgo, Suiza, 1946).

394 Cf. Lev 25,39-40; Dt 15,2-3. Véase Z. W. Falk, *Manumissio by Sale*: JSSt 3 (1958) 127-128.

395 Cf. Ex 22,6-10; Dt 21,1-8. Véase F. C. Fensham, *New Light on Ex 21,6 and 22,7 from the Laws of Eshnunna*: JBL 78 (1959) 160-161.

396 Cf. 1 Re 8,31; R. Press, *Ordal im alten Israel*: ZATW 51 (1933) 121-140.227-255.

397 Cf. G. Dossin, *Un cas d'ordalie par le dieu Fleuve d'après une lettre de Mari*, en *Symbolae... P. Koschaker dedicatae* (Leyde 1939) p.112-118; G. R. Driver-J. C. Miles, *Ordeal by Oath at Nuzi*: Iraq 7 (1940) 132-138; Id., *The Babylonian Laws* I (Oxford 1952) p.63-65; A. Speiser, *Nuzi Marginalia*: Orientalia 25 (1956) 15-23; G. Dossin, *L'ordalie à Mari*, en *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (París 1958) p.387-92.

398 Cf. Prov 18,18.

399 Cf. Jos 7,14-15; 1 Sam 14,38-42.

400 Cf. Ex 28,15.30; R. Press, *Das Ordal im Alten Testament* II: ZATW 51 (1933) 227-231; J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZATW 52 (1934) 81-92; A. Jirku, *Die Mimation in den nordsemitischen Sprachen und einige Bezeichnungen...*: Bi 34 (1953) 78-80.

judicial, y el sacerdote actuaba en él únicamente como ministro del oráculo divino.

g) *Venganza privada y ciudades de refugio.*—De la venganza de sangre ya hemos hablado más arriba [401]. Esta antigua costumbre ha existido siempre y ha sido reconocida por la misma ley israelita. Sin embargo, ésta se ha esforzado por evitar los abusos que podían provenir del ejercicio de una justicia privada. Las cortapisas establecidas por la ley fueron el establecimiento de ciudades de refugio, en donde se podía refugiar el homicida, y la distinción legal entre homicidio voluntario e involuntario.

El que había cometido un homicidio involuntario podía refugiarse en dichas ciudades y así libraba su vida. Pero el asesino y el que había matado a otro con premeditación debía ser arrancado incluso de junto al altar y darle la muerte [402].

Las ciudades de refugio fueron establecidas, según Núm 35, 9-34, tres en Transjordania y otras tres en Cisjordania. Se concedía asilo en ellas solamente al homicida involuntario; el asesino debía ser rechazado y abandonado en manos del vengador de sangre. De la culpabilidad del refugiado debía decidir la comunidad de la ciudad de refugio representada por los ancianos [403]. Según Jos 20,1-9, las ciudades de asilo de Cisjordania eran: Qadesh de Galilea, Siquem y Hebrón; las de Transjordania: Beser, Ramot de Galaad, Golán en Basán. Este texto de Josué parece ser el más antiguo de todos los que nos hablan de las ciudades de refugio, incluyendo los de Núm y Dt [404].

Los santuarios debieron de ser también primitivamente lugares de refugio. Así se deduce de ciertos hechos y de ciertas alusiones que se encuentran en los textos bíblicos [405]. Posteriormente este privilegio fue transferido a las ciudades de refugio. Sería una especie de secularización de una costumbre de origen religioso [406].

[401] Cf. p. 334 s.

[402] Cf. Ex 21,13-14; 1 Re 1,50-53; 2,28-31; N. M. Nicolsky, *Das Asylrecht in Israel*: ZATW 48 (1930) 146-175; M. Löhr, *Das Asylwesen im Alten Testament* (Halle 1930).

[403] Cf. B. Dinur, *The Religious Character of the Cities of Refuge and the Ceremony of Admission into them*: Eretz-Israel 3 (1954) 135-146 (en hebreo, con resumen en inglés).

[404] Cf. M. David, *Die Bestimmungen über die Asylstädte in Josue XX*: Oudtestamentische Studiën 9 (1951) 30-48. En el Dt se habla de las ciudades de refugio en 4,41; 19,1ss.

[405] Cf. Sal 5,5; 27,2-5; 61,4-5; G. Pidoux, *Quelques allusions au droit d'asile dans les Psaumes*, en *Hommage à W. Vischer* (Montpellier 1960) p.191-197.

[406] Cf. Ex 21,13-14; M. Greenberg, *The Biblical Conception of Asylum*: JBL 78 (1959) 125-132.

D. Organización militar del Estado israelita

Las noticias que tenemos sobre la organización militar de los hebreos son bastante incompletas. Poseemos, indudablemente, muchos libros históricos que nos hablan de numerosos combates guerreros, de numerosas guerras. Pero estos relatos son casi todos posteriores a los hechos narrados y, en consecuencia, no reflejan la organización primitiva del ejército israelita, que es la que más nos interesa.

Sin embargo, los datos antiguos, aun cuando hayan recibido su forma redaccional actual mucho después, se pueden utilizar a condición de hacerlos pasar por el crisol de la crítica literaria e histórica. Hay que tener en cuenta que, entre la conquista de Canaán por Josué y la caída de Jerusalén en manos de Nabucodonosor, hay unos diez siglos de diferencia durante los cuales la organización de los ejércitos y el arte militar sufrieron numerosos y profundos cambios.

Por eso es necesario estudiar las instituciones militares de Israel siguiendo su evolución histórica. Pero sin olvidar que, con frecuencia, los textos consideran las cosas de la guerra bajo su aspecto religioso, olvidando o descuidando su lado técnico. La guerra fue antiguamente en Israel una institución sagrada con sus ritos propios. Y la noción de guerra santa se ha conservado en el pueblo elegido, transformándose e idealizándose, hasta el fin de los tiempos del Antiguo Testamento [1].

1. **El ejército israelita.**—a) *El pueblo en armas.*—En la población nómada, el ejército no se distingue del pueblo. Todo hombre ha de estar dispuesto a defender contra los enemigos los bienes y los derechos de su tribu, a las órdenes del jeque o de un jefe valeroso. De ordinario, cada tribu obra independientemente, pero también se dan casos en que varias tribus se unen para una acción común. Entre los nómadas existen costumbres guerreras y reglas para combatir, mas no existe una organización militar estable. El Exodo y los Números nos ofrecen la imagen de un Israel seminómada, marchando y acampando en orden, con todos sus hombres hábiles en pie de guerra [2].

En tiempo de los jueces vemos a las distintas tribus luchando por afirmarse en el territorio que les había tocado. A veces, sin embargo, varias de ellas se unen para llevar a cabo una empresa militar común [3]. Incluso a principios de la mo-

1 Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament* II (París 1960) p.9-10.
2 Cf. Ex 12,37; 13,18; 14,19-20; Núm 1,3.20.22; 2,1-31; 10,11-28.
3 Cf. Jue 4,6-7; 5,1-15; 6,35; 7,24; 8,1; 20; 21,8-9. Véanse S. Tolkowsky, *Gideon's 300*: Journal of the Palestine Oriental Society 5 (1925) 69-74; F. M. Abel, *Stratagèmes dans le*

narquía, Saúl convocó a *todo el pueblo* contra los ammonitas [4]; después declaró la guerra santa contra los amalecitas, llamando a ella a todo el pueblo [5]. Contra los filisteos reunió también a todo el pueblo [6].

A pesar de este llamamiento en masa a las armas, los efectivos reunidos solían ser casi siempre bastante modestos. Los contingentes de Zabulón y de Neftalí suman unos 10.000 hombres [7]. El máximum que podían dar las tribus confederadas parece que no pasaba de 40.000 infantes [8]. Igualmente, el ejército reunido delante de Jericó [9] era de 40.000. En algunos otros textos se dan cifras mucho más exageradas [10].

Cada individuo debía procurarse él mismo las armas, que solían constar de una espada y de una honda [11]. También existía la lanza, el escudo, el arco [12].

Los soldados se dividían en grupos de mil hombres que en hebreo se llamaban *mišpahah.* Estos grupos eran mandados por un «jefe de mil», *sar 'elep* [13]. Los grupos de mil podían ser divididos en unidades de ciento y de cincuenta hombres [14]. Según Núm 2,2-31, cuatro divisiones, *degalim,* rodeaban la tienda del tabernáculo guardada por los levitas. Los hombres armados de cada tribu marchaban a la sombra de su propia enseña [15].

Las tropas israelitas, sobre todo al principio, estaban mal armadas y poco entrenadas. Esto explica el que se sintieran aterrorizados ante las plazas fuertes de los cananeos [16], impotentes para defenderse contra los carros de hierro de los habitantes del país [17] y para oponerse a los soldados bien armados de los filisteos [18]. Por eso tuvieron que ir infiltrándose poco a poco en Canaán, empezando por la parte montañosa, para después descender a las llanuras bien defendidas por los cananeos [19]. La toma de muchas ciudades fue debida a la traición y a las estratagemas [20].

livre de Josué: RB 56 (1949) 321-339; A. MALAMAT, *The War of Gideon and Madian:* Palestine Exploration Quarterly (1953) 61-65.

4 Cf. 1 Sam 11,1-11.
5 Cf. 1 Sam 15,4.
6 Cf. 1 Sam 17,2.11; 23,8; 28,4.
7 Cf. Jue 4,10.
8 Cf. Jue 5,8.
9 Cf. Jos 4,13.
10 Cf. Jue 20,17; 1 Sam 11,8; 15,4.
11 Cf. Jue 20,16.
12 Cf. Jue 5,8; 1 Sam 13,19-22; 18,4; 20,20s; 22,6; 26,7ss; 2 Sam 1,21.
13 1 Sam 17,18; 18,13; cf. Núm 31,5; Jos 22,21.30; Jue 5,8.
14 Cf. 1 Sam 8,12; 22,7.
15 Cf. G. E. MENDENHALL, *The Census Lists of Numbers 1 and 26:* JBL 77 (1958) 52-66.
16 Cf. Núm 13,28; Dt 1,28.
17 Cf. Jos 17,16-18; Jue 1,19; 1 Sam 13,5.
18 Cf. 1 Sam 17,4-7.
19 Cf. Jos 17,12.16; Jue 1,19.27-35.
20 Cf. Jos 6,8; Jue 1,23ss.

Las batallas campales solían ser fatales para los israelitas por su poca preparación y pésimo armamento [21]. De ahí que sean frecuentes los golpes de mano con un pequeño número de soldados valientes y arrojados. Así lo hizo Gedeón [22], Jonatán [23] y los Macabeos [24].

A veces podía suceder que los dos ejércitos adversarios llegasen a un acuerdo para dejar la decisión a un combate de dos o más individuos de ambos campos. Esta costumbre es atestiguada en la historia del egipcio Sinuhit (s.XVIII a.C.) a su paso por la tierra de Canaán. El desafío de los filisteos a los israelitas bajo Saúl [25], resuelto con la victoria de David sobre Goliat, demuestra lo mismo. También las proezas de los valientes de David [26] pueden explicarse como combates personales con enemigos aguerridos. En la guerra entre los partidarios de Saúl, ya muerto, y de David, el general Abner propuso a Joab decidir la contienda por medio del combate de doce hombres de ambas partes; pero habiendo muerto todos, hubo que recurrir a un combate general [27]. Todavía hoy se conserva esta costumbre entre diversas tribus árabes.

b) *El ejército regular israelita.*—Los cananeos y los filisteos poseían tropas de infantería y cuerpos de carros que estaban permanentemente bajo las armas. Eran soldados de profesión reclutados dentro del propio territorio o también fuera de él. El sistema de federación de las doce tribus israelitas era un obstáculo invencible para la formación de un ejército regular. Más tarde, los reveses sufridos contra los filisteos fueron convenciendo a las tribus de la necesidad de un ejército bien organizado, a la manera de los que poseían los pueblos circunvecinos.

Saúl comenzó a formar un cuerpo de ejército compuesto de mercenarios, en su mayoría israelitas [28], aunque también reclutaba extranjeros [29]. No debieron de ser muy numerosos, porque había que pagarles y el reino de Saúl era pobre. David, después que huyó de la corte de Saúl, reclutó también mercenarios: primero tuvo 400 [30] y más tarde 600 hombres [31].

21 Cf. 1 Sam 4,1-11; 31,1-7.
22 Jue 6,33-7,22.
23 1 Sam 14,1-23.
24 Cf. 1 Mac y 2 Mac.
25 Cf. 1 Sam 17,8-10.
26 Cf. 2 Sam 21,15-21. Véase R. DE VAUX, *Les combats singuliers dans l'Ancien Testament*, en *Studia Biblica et Orientalia*. I: *Vetus Testamentum* (Roma 1959) p.361-374; Bi 40 (1959) 495-508.
27 Cf. 2 Sam 2,14-15.
28 Cf. 1 Sam 14,52; 16,18-19; 18,2; 22,7.
29 Cf. 1 Sam 21,8; 22,18.
30 Cf. 1 Sam 22,2.
31 Cf. 1 Sam 25,13. Véase K. ELLIGER, *Die dreissig Helden Davids*: Palästina Jahrbuch 31 (1935) 29-75; J. VAN DER PLOEG, *Le sens de «gibbor hail»*: Vivre et Penser I; RB 50 (1941) 120-125; F. WILLENSEN, *The Yalid in Hebrew Society*: Studia Theologica 12 (1958) 192-210.

Cuando fue ungido rey de Judá e Israel, estos mercenarios permanecieron con él, y su número aumentó considerablemente. El origen de estos mercenarios era muy variado: había israelitas de las diversas tribus, arameos, ammonitas, hititas, filisteos [32]. Una vez que David sometió a vasallaje a los filisteos, reclutó entre ellos un cuerpo de *Kereti* y de *Peleti* [33].

Los mercenarios estaban sometidos a un estatuto especial. Dependían del rey [34], el cual solía recompensar sus servicios eximiéndolos de los tributos o de las tasas [35], dándoles tierras o derechos sobre los diezmos [36]. A la muerte del rey pasaban a su sucesor [37]. Eran, por consiguiente, una especie de siervos o esclavos [38]. Formaban la guardia real y personal del soberano [39]. Al frente de ellos había un comandante: bajo Saúl era David el comandante, y bajo el reinado de David era Banayas, que al mismo tiempo es presentado como el jefe de los *Kereti* y *Peleti* [40]. Estos dos cuerpos debían de constituir entonces el conjunto de la guardia real, incluyendo también al grupo de los *valientes, gibborim,* de David [41]. Entre los «valientes» se distinguían por su arrojo y valor: los *Tres,* cuyo jefe era Ishbaal [42], y los *Treinta,* mandados por Abishai [43]. Es probable que fueran los que más se distinguieron por su valor cuando David andaba huido, y que posteriormente hubieran sido constituidos en un cuerpo especial escogido.

Existían también los *'abadim* = «los cadetes», que en 2 Sam 11,11 están puestos en paralelo con el ejército popular. Bajo Saúl parece que son llamados los *rasim* = «los cursores» o «los corredores» [44]. Eran los ejecutores de las venganzas del rey y formaban una especie de guardia personal. Eran un pelotón de escolta parecido al de los 50 corredores que precedían a Absalón y Adonías cuando se daban aires de reyes [45]. Más tarde asegurarán la guarda del palacio real junto con los *Kereti,* y debían de ser bastante numerosos, porque estaban divididos en centurias [46].

Estas tropas mercenarias comenzaron a manifestar su eficacia durante el reinado de David. Con ellas tomó Jerusalén y derrotó a los filisteos [47]. Pero, además, en circunstancias es-

32 Cf. 2 Sam 23,24-39; 11,3-4.
33 Cf. 2 Sam 8,18; 15,18; 20,7.23; 1 Re 1,38.44.
34 Cf. 1 Sam 23,25-26; 24,3; 27,3.8; 2 Sam 2,17; 3,22.
35 Cf. 1 Sam 17,25.
36 Cf. 1 Sam 8,14-15.
37 Cf. 2 Sam 2,12; 4,2.-
38 Cf. F. Willensen, *The Yalid in Hebrew Society:* Studia Theologica 12 (1958) 192-210.
39 Cf. 1 Sam 22,14; 2 Sam 23,23.
40 Cf. 2 Sam 8,18; 20,23; 1 Re 1,38.44.
41 Cf. 2 Sam 15,18; 16,6; 20.7.
42 Cf. 2 Sam 23,8-12.
43 Cf. 2 Sam 23,18.24-39.
44 Cf. 1 Sam 22,17; 21,8.
45 Cf. 2 Sam 15,1; 1 Re 1,5.
46 Cf. 2 Re 11,4ss.
47 Cf. 2 Sam 5,6.21; 21,15.

peciales, Judá e Israel reclutaban soldados entre sus mismos connacionales para ayudar al rey en la guerra contra los enemigos del pueblo. Bajo David, Joab era el comandante en jefe o sea el generalísimo del ejército, y Banayas era el comandante de los *Kereti* y *Peleti* [48]. En la guerra contra los ammonitas se nos dan algunos detalles que manifiestan los diversos papeles desempeñados por estos dos cuerpos de ejército. Tanto el ejército del pueblo como los *Kereti* y *Peleti* están empeñados en el asedio de Rabba de Ammón [49]. Pero, mientras las tropas de Israel y de Judá acampan bajo tiendas de campaña, los *Kereti* y los *Peleti* acampan a cielo raso [50]. Los ataques y los asaltos contra la ciudad son lanzados por los *Kereti* y *Peleti* [51]; el resto del ejército permanece en reserva para dar el asalto final [52]. El mismo modo de proceder lo encontramos también en las guerras del rey Acab contra los arameos [53].

c) *Los carros de combate.*—Los israelitas, al invadir Canaán, tuvieron que afrontar los terribles carros de combate cananeos y filisteos [54]. A partir del segundo milenio a.C., los cuerpos de carros de combate se convirtieron en un elemento esencial de los ejércitos del Oriente antiguo. Parece que fueron introducidos por elementos indoeuropeos que contribuyeron a la formación del Estado de los Mitanni en Mesopotamia del norte. Desde allí el uso de esta arma se extendió rápidamente entre los hititas, asiro-babilónicos, egipcios y siro-palestinenses [55].

En Israel no fue constituido un cuerpo de ejército armado de carros de combate hasta el reinado de Salomón. Fue ésta la gran innovación militar de Salomón. Según 1 Re 10,26, su ejército poseía 1.400 carros y 12.000 caballos. El número de carros no es exagerado, pues sabemos que Acab, rey de Israel, empleó en la batalla de Qarqar (853 a.C.) 2.000 carros y el rey de Damasco 1.200. En cambio, parece exagerado el número de caballos, pues cada carro llevaba sólo tres caballos [56].

[48] Cf. 2 Sam 8,16.18; 20,23.
[49] Cf. 2 Sam 11,1.
[50] Cf. 2 Sam 11,11.
[51] Cf. 2 Sam 11,14-17; 12,26.
[52] Cf. 2 Sam 12,29.
[53] Cf. 1 Re 20,15-20.
[54] Cf. Jos 17,16-18; Jue 1,19; 4,13; 1 Sam 13,5; 2 Sam 1,6.
[55] Cf. W. F. ALBRIGHT, *Mitannian maryannu «Charriot-Warrior» and the Canaanite and Egyptian Equivalents:* Archiv für Orientforschung 6 (1930-1931) 217-221; J. WIESNER, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient* (Leipzig 1939); R. T. O'CALLAGHAN, *New Light on the Maryannu as «Charriot-Warrior»:* Jahrbuch für kleinasiatische Forschung 1 (1950-1951) 309-321; F. HANCAR, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit* (Viena 1956) p.472-535; A. SALONEN, *Hippologica Akkadica* (Helsinki 1956); A. R. SCHULMAN, *Egyptian Representations of Horsemen and Riding in the New Kingdom:* Journal of Near Eastern Studies 16 (1957) 263-271.
[56] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.21-22.

Estos cuerpos de carros de combate estaban acantonados en Jerusalén y en las principales ciudades del reino [57]. El sostenimiento de la caballería estaba asegurado con las cuotas de cebada y de paja que debían entregar mensualmente los prefectos de Salomón [58]. En las excavaciones de Meguiddo se han descubierto las caballerizas de Salomón, que podían contener unos 450 caballos [59].

Los carros egipcios iban montados por dos hombres: el cochero y el combatiente. Los hititas llevaban, en cambio, tres hombres: el cochero, un combatiente y un escudero; más tarde los redujeron a dos. Los asirios, en un principio, llevaban tres hombres; en tiempo de Teglat-Falasar III y Asurbanipal eran cuatro los que montaban el carro; pero pronto se volvió al número de tres. Entre los israelitas, los carros llevaban también tres hombres [60]. El escudero del carro del rey tenía una dignidad especial, era una especie de oficial de ordenanza.

Al dividirse el reino de Salomón, la mayor parte de los cuerpos de carros quedaron en las ciudades de Hasor, Meguiddo, Gezer y Betorón Bajo, que cayeron dentro del territorio del reino del norte. Judá, reducido a un pequeño reino, con pocos recursos, no debió de disponer de muchos carros y caballos. De todos modos, parece que en el siglo VIII a.C. se desarrollaron también en Judá los cuerpos de carros de combate [61].

La *caballería* montada, empleada ya mucho antes por los pueblos nórdicos y por los escitas, comienza a aparecer en los ejércitos del Oriente Próximo a principios del primer milenio antes de nuestra era. En los bajorrelieves de Tell Halaf son representados guerreros a caballo (s.IX a.C.). Por la misma época, los asirios comienzan a servirse de la caballería en su ejército. Sin embargo, siguieron predominando todavía por mucho tiempo los cuerpos de carros de combate. Sólo con la conquista griega del Oriente, la caballería se sobrepuso a la carrería. Los israelitas debieron de tener muy poca caballería [62]. En la Biblia sólo se menciona un cuerpo de caballería bajo Simón Macabeo en el año 136-135 a.C., que debía de ser bastante pequeño [63].

57 Estas ciudades eran: Hasor, Meguiddo, Gezer, Betorón Bajo, Baalat y Tamar (1 Re 9,15-19).
58 Cf. 1 Re 5,8.
59 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.23.
60 Cf. 1 Re 9,22; 22,34; 2 Re 10,25.
61 Cf. Is 2,7; 30,16; 31,1-3; Miq 1,13; 5,9.
62 El enviado de Senaquerib ofrece al rey Ezequías 2.000 caballos si dispone de gente que los pueda montar (2 Re 18,23), pero lo hace en forma irónica, demostrando que los israelitas estaban poco acostumbrados al empleo de caballos.
63 Cf. 1 Mac 16,4.7.

d) *El ejército de reclutamiento.*—Es posible que desde los tiempos de Ezequías (hacia el a. 700 a. C.), el reino de Judá no volvió a poseer cuerpos de tropas mercenarias ni de carros de combate, porque su sostenimiento resultaba demasiado caro. La defensa de la nación estaba asegurada por un ejército de reclutamiento. Esto parece deducirse de los relatos referentes al asedio y a la toma de Jerusalén por Nabucodonosor. En ellos no se habla para nada de mercenarios ni de carros de combate, sino solamente de «hombres de guerra» [64]. Pero estos hombres de guerra, estos soldados, eran judíos que habían sido llamados a tomar las armas, y que, una vez terminada la guerra, habían de volver a sus casas y a trabajar sus campos [65].

Según Dt 20,5-9 existían diversos *shoterim* o comisarios que aseguraban el reclutamiento en los diferentes distritos del reino. Este mismo texto prevé un cierto número de exenciones: los dueños de una casa nueva que todavía no había sido inaugurada o de una viña que aún no había dado sus primeros frutos; los que ya habían celebrado los esponsales sin haber llegado todavía al matrimonio. También los recién casados eran eximidos del servicio militar durante un año [66]. Estas reglas fueron observadas por Judas Macabeo cuando reclutó el ejército con el cual había de librar Palestina del yugo sirio [67]. La movilización alcanzaba a los hombres que ya habían cumplido veinte años [68]. La incorporación a filas se solía hacer por grupos familiares, por ciudades y por tribus [69]. Los reclutas no tenían que agenciarse sus propias armas, como sucedía en tiempos antiguos, sino que les eran proporcionadas por el rey [70].

Una vez que se incorporaban a filas, los soldados eran puestos bajo las órdenes de sus oficiales, llamados *sarim* [71]. Estos eran normalmente los jefes de familias o clanes [72]. Sin embargo, con el fin de que el ejército resultara más eficaz en la guerra, solía haber un cuerpo de oficiales de carrera que servía permanentemente al rey. Formaban parte de los *'abadim* o de los *sarim* [73]. El rey era el jefe supremo del ejército y solía tomar parte personal en la guerra [74], aun teniendo un comandante general al frente de todo el ejército [75].

64 Cf. 2 Re 24,16; 25,4.19; Jer 38,4.
65 Cf. Jer 40,10.
66 Cf. Dt 24,5. Véase E. JUNGE, *Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia* (Stuttgart 1937); Y. YADIN, *La réorganisation de l'armée de Juda sous Josias:* Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society 15 (1949-1950) 86-98 (en hebreo); J. VAN DER PLOEG, *Les sóterim d'Israel:* Oudtestamentische Studiën 10 (1954) 185-196.
67 Cf. 1 Mac 3,56.
68 Cf. Núm 1,3; 26,2; 2 Crón 25,5.
69 Cf. 2 Crón 17,14ss; 25,5.
70 Cf. 2 Crón 26,14.
71 Cf. Dt 20,9.
72 Cf. 2 Crón 26,12.
73 Cf. 2 Re 24,12.14; 2 Crón 26,11; Jer 52,10.
74 Cf. 1 Re 22,29; 2 Re 3,9; 14,11; 25,4s.
75 Cf. 2 Re 25,19; 2 Crón 26,11.

El ejército se dividía en unidades de 1.000, de 100, de 50 y de 10 hombres. Esta división parece ser bastante antigua y se ha conservado durante mucho tiempo [76]. Además de estas indicaciones numéricas, existen nombres de unidades cuyo significado es para nosotros incierto: según 2 Crón 26,11, el ejército estaba dividido en *gedud*, que debía de ser lo mismo que *compañía* o *centuria* [77]. El *degel* parece que era una unidad superior [78]. Teniendo en cuenta el sentido que tiene este término en los documentos de Elefantina, en Qumrân y en Núm 2 y 10, pudiera ser el equivalente de una *división* del ejército [79].

El ejército nacional de reclutamiento era movilizado solamente en caso de guerra. Pero una vez que desaparecieron las tropas mercenarias, es muy probable que un cierto número de soldados reclutados permaneciera en servicio en tiempo de paz para asegurar el servicio de las plazas fortificadas y garantizar la seguridad del Estado. Recientemente se ha lanzado la tesis de que el ejército de reclutamiento había sido una innovación introducida por Josías [80]. Sin embargo, no parece exacto, ya que sabemos por numerosos textos bíblicos que, mucho antes de que desaparecieran los cuerpos de tropas mercenarias, el «pueblo» tomó parte en las guerras contra los arameos [81]. El pueblo de Israel y Judá es también reclutado en la alianza entre Josafat y Acab. El censo que intentó hacer David [82] tenía una finalidad claramente militar. Pero es criticado porque viene a ser un abandono de las reglas de la guerra santa en la que Yahvé era el único que tenía el registro de los que debían vivir o morir [83]. David no había tenido en cuenta el derecho del Señor expresado por Ex 30,12: «Cuando enumeres a los hijos de Israel para hacer el censo, cada uno ofrecerá a Yahvé un rescate por su vida, para que no sean heridos de plaga alguna al ser empadronados». Los nuevos textos encontrados en Mari esclarecen este pasaje bíblico [84].

2. **El armamento del ejército israelita.**—Estamos mal informados acerca de las armas que llevaban los soldados israelitas, y en muchos casos sólo podemos hablar por conjeturas o

[76] Cf. Ex 18,21; Dt 1,15; 2 Re 1,9ss; 2 Crón 25,5.
[77] Cf. 1 Sam 30,8s; 2 Re 5,2; 6,23; 2 Crón 26,12-13.
[78] Cf. B. GRAY, *The Meaning of the Hebrew Word degel*: Jewish Quarterly Review 11 (1899) 92-101; R. DE VAUX, o.c., II p.28.
[79] Cf. Núm 1,52; R. DE VAUX, ibid., p.28.
[80] Cf. Y. YADIN, a.c., en nt.66.
[81] Cf. 1 Re 20,15.19; 22,4; 2 Re 3,7.
[82] Cf. 2 Sam 24,1-9. Véase E. A. SPEISER, *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*: BASOR 149 (1958) 17-25.
[83] Cf. Ex 32,32-33.
[84] Cf. J. R. KUPPER, *Le recensement dans les textes de Mari*, en A. PARROT, *Studia Mariana* (Leiden 1950) p.99-110.

por analogías con las armas de los egipcios y de los asiro-babilónicos.

a) *Armas ofensivas.*—El arma ofensiva principal era el *ḥereb,* símbolo de la guerra. Este término hebraico designa el *puñal* y la *espada,* que sólo se distinguían por su largura. En los textos en que se habla de cosas militares se puede traducir por *espada,* pero hay que tener presente que se trata de una espada corta, de unos 50 centímetros de largo a todo más, como la de los asirios. La espada larga, empleada por los griegos y los pueblos del mar, no era usada en el Oriente antiguo. Se solía llevar enfundada en la vaina que iba atada a la cintura [85].

El filisteo Goliat llevaba, además de la espada larga, propia de los pueblos del mar [86], un *kidon* de bronce [87]. Es bastante frecuente traducir este término por *dardo,* pero la *Regla de la Guerra* de Qumrân describe el *kidon* como una espada de un codo y medio de larga por cuatro dedos de ancha. El mismo sentido podría tener en los textos bíblicos en que se encuentra: se trataría de una espada más larga y ancha que la *ḥereb,* que iba suspendida de un tahalí caído sobre las espaldas. Para otros se trataría más bien de una cimitarra, de uso frecuente entre los no israelitas [88].

La *pica, romaḥ,* es mencionada frecuentemente. Primitivamente era una simple asta puntiaguda, pero pronto se le adaptó una cabeza de metal fijada al asta o palo. Era un arma que se empleaba en el cuerpo a cuerpo [89]. Es mencionada en el viejo cántico de Débora [90] y figura en diversas listas de armas que se dan en los libros santos [91]. Según la *Regla de la Guerra* de Qumrân, la pica tendría una longitud de siete u ocho codos; pero en la época del Antiguo Testamento no debía de sobrepasar la talla de un hombre, como sucedía en Asiria y en Egipto.

La *ḥanit,* citada principalmente en los textos antiguos, debió de ser una lanza más corta y más ligera que la anterior, y debía de servir también como arma arrojadiza, es decir, como jabalina o dardo [92]. Era el arma que tenía Saúl en su mano y que arrojó

[85] Cf. 1 Sam 17,51; 2 Sam 20,8; 1 Crón 21,27; Jer 47,6.
[86] Cf. 1 Sam 21,9-10.
[87] Cf. 1 Sam 17,6.45; Jos 8,18-26; Jer 6,23; 50,42.
[88] Cf. J. T. Milik-F. M. Cross, *Inscribed Javelin-Heads from Period of Judges:* BASOR 134 (1954) 5-15; Y. Yadin, *Goliath's Javelin and the menor 'orgim:* Palestine Exploration Quarterly (1955) 58-69; J. T. Milik, *An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription o the 11th-10th Century B. C.:* BASOR 143 (1956) 3-6; F. M. Cross-J. T. Milik, *A Typological Study of the El Khadr Javelin and Arrow-Heads:* Annual of the Department of Antiquities of Jordan III (1956) 15-23; G. Molin, *What is a Kidon?:* JSSt 1 (1956) 334-337; F. Willesen, *The Philistine Corps of the Scimetar of Gath:* JSSt 3 (1958) 327-335.
[89] Cf. Núm 25,7-8.
[90] Cf. Jue 5,8.
[91] Cf. 2 Crón 11,12; 14,7; 25,5; 26,14; Neh 4,10; Ez 39,9.
[92] Cf. 1 Sam 18,11; 20,33; 26,7; 2 Sam 2,23.

sobre David con la intención de matarlo [93]. Con esta arma iban equipados los guardias del templo según 2 Crón 23,9. El gigante Goliat llevaba también una *ḥanit* cuya «asta era como el enjullo de un telar» [94].

La *shelaḥ* parece ser también un arma arrojadiza, al menos ateniéndonos a la etimología. Sería algo parecido a la jabalina [95]. Los textos bíblicos no especifican, sin embargo, y le dan casi siempre el sentido general de arma llevada en mano [96].

El *arco, qeshet,* es una de las armas más comunes y frecuentes de la antigüedad. Se empleaba no solamente en la guerra, sino también en la caza. Fue introducida por los hyksos en Egipto hacia mediados del segundo milenio a.C. Entre los israelitas parece que fue poco usado, sobre todo al principio. Era el arma de los jefes y de los reyes [97]. Según 1 Crón 12,2, habría arqueros de Benjamín entre los valientes de David. El uso del arco debió de generalizarse en el ejército israelita con la introducción de cuerpos de carros de combate que excluía los ataques cuerpo a cuerpo y exigía el empleo de armas arrojadizas [98]. En el bajorelieve de la toma de Lakish por los asirios, bajo Senaquerib, se advierte que los muros de la ciudad están defendidos por arqueros. Poseemos también una serie de textos en los que la espada y el arco vienen como a resumir todo el armamento guerrero [99]. Según 2 Crón 26,14, habría sido el rey Ozías el que proveyó a todo el ejército de arcos [100]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que ya mucho antes tenían fama los arqueros de Benjamín [101].

La *flecha, ḥeṣ,* tenía el fuste de madera o de caña y la cabeza de bronce o de hierro. Hubo distintos tipos de flechas: más largas o más cortas, flechas pesadas, con una sección triangular para que pudieran traspasar más fácilmente las corazas y los escudos. También se conocían las flechas incendiarias [102], una de las cuales ha sido encontrada en las ruinas de la antigua Siquem. Las alas de la flecha poseían una serie de pequeños

93 Cf. 1 Sam 19,9; 22,6; 26,7-8; 2 Sam 1,6.

94 Cf. 1 Sam 17,7; 2 Sam 21,19. La interpretación ordinaria de este pasaje ve aquí una alusión a la enorme dimensión de la lanza de Goliat. Recientemente, sin embargo, se ve en *manor* = «enjullo», la varilla de madera que sostiene la liza por medio de una serie de hebillas. De igual modo, la *ḥanit* de Goliat tendría una correhuela que se enrollaba sobre el asta y terminaba con un fleco. Esto facilitaría el lanzamiento y aumentaría la distancia (cf. R. DE VAUX, o.c., II p.51).

95 Cf. 2 Sam 18,14, corregido según los LXX.

96 Cf. 2 Crón 23,10; 32,5; Neh 4,11.17.

97 Cf. 1 Sam 20,20; 2 Sam 1,22; 2 Re 9,24; 13,15; Sal 18,35; 45,6.

98 Cf. 1 Sam 31,3; 2 Sam 1,6; 1 Re 22,32-34; 2 Re 9,24. Véanse E. A. SPEISER, *On Some Articles of Armor and their Names:* Journal of the American Oriental Society 70 (1950) 47-49; O. EISSFELD, *Zwei verkannte militär-technische Termini:* VT 5 (1955) 232-238.

99 Cf. Gén 48,22; Jos 24,12; 2 Re 6,22; Os 1,7; 2,20.

100 Cf. Neh 4,7.10.

101 Cf. 1 Crón 8,40; 12,2; 2 Crón 14,7; 17,17.

102 Cf. Sal 7,14.

agujeros en donde se metían estopas impregnadas de aceite. El arco se llevaba en la mano izquierda y las flechas en la mano derecha [103] o en una aljaba [104].

La *honda, qela'*, era una tira de cuero más ancha en el medio [105]. Era el arma sencilla y primitiva de los pastores [106], pero que también fue empleada desde muy antiguo como arma de guerra [107]. Los benjaminitas eran famosos honderos, «capaces de lanzar con la honda una piedra contra un cabello sin errar el blanco» [108]. Las piedras de honda eran guijarros puntiagudos bien escogidos [109].

b) *Armas defensivas.*—La más conocida y la más común de las armas defensivas era el *escudo*, designado en hebreo por medio de los términos *magén* y *ṣinnah*. Estos dos nombres parecen corresponder a dos clases de escudos. Según 1 Re 10,16-17, el *magén* es mucho más pequeño que el *ṣinnah;* lo que es confirmado por 1 Sam 17,7.41. El *ṣinnah* debía de parecerse al gran escudo que empleaban los asirios, y por eso suele ir asociado frecuentemente con la *romaḥ* o pica [110]. El *magén* debía de ser más pequeño, y suele ser nombrado junto con la espada y el arco [111]. Era de forma redonda, y lo llevaban tanto los soldados de a pie como los montados. Antiguamente eran de cuero engrasado y teñido de rojo [112]. También existían los escudos de bronce con incrustaciones de metales preciosos para los desfiles solemnes [113]; pero los ordinarios eran los de cuero.

El *casco, qoba'*, era de procedencia extranjera. El gigante Goliat llevaba uno [114], y formaba parte del equipo de los soldados extranjeros en Jer 46,4; Ez 23,24; 27,10; 38,5. En tiempos del rey Ozías, también las tropas del reino de Judá llevaban casco si nos atenemos a la información que nos da 2 Crón 26,14.

La *coraza, siryon*, fue también de procedencia extranjera. Parece que fue introducida en el Oriente Próximo por los hurritas en la primera mitad del segundo milenio antes de nuestra era. Se componía de placas de bronce, y más tarde de hierro, cosidas sobre tela o sobre cuero. Los primeros en adoptarlas fueron los egipcios, seguidos de los asirios. En un principio las

[103] Cf. Ez 39,3.
[104] Cf. Is 22,6; 49,2; Jer 5,16; Sal 127,5; Job 39,23.
[105] Cf. 1 Sam 25,29.
[106] Cf. 1 Sam 17,40.
[107] Cf. 2 Re 3,25; 2 Crón 26,14.
[108] Jue 20,16; cf. 1 Crón 12,2.
[109] Cf. 1 Sam 17,40; 2 Crón 26,14.
[110] Cf. 1 Crón 12,9.25; 2 Crón 11,12; 14,7; 25,5.
[111] Cf. Dt 33,29; 1 Crón 5,18; 2 Crón 14,7; 17,17; Sal 76,4. El texto de 2 Crón 14,7 nos dice que los judíos llevaban *ṣinnah* y pica, los benjaminitas iban armados con el *magén* y el arco. Sería el equivalente de la infantería pesada e infantería ligera moderna.
[112] Cf. 2 Sam 1,21-22; Is 21,5; Nah 2,4.
[113] Cf. 1 Re 10,16-17; 14,27; 2 Sam 8,7.
[114] Cf. 1 Sam 17,5.

llevaban solamente los soldados que iban sobre carros de combate; pero pronto fueron adoptadas por las tropas de infantería. En Israel experimentó la misma evolución. No sabemos cuándo fue introducida en el ejército israelita. La mención de la coraza de Saúl es considerada por muchos autores como un anacronismo [115]. Pero todos consideran normal la mención de la coraza del rey Acab [116]. Ozías equipó de cascos y corazas a todos los soldados [117], y en tiempo de Nehemías se dice que los defensores de Jerusalén estaban armados de corazas [118].

3. **Las ciudades fortificadas y su asedio.**—Las antiguas ciudades de Canaán solían estar cercadas de murallas y defendidas por torres y puertas fortificadas. Esto explica el temor de los israelitas, en el período en que se disponían a entrar en Canaán, ante estas ciudades fortificadas cuyas murallas llegaban «hasta el cielo» [119]. Una vez que lograron apoderarse de Canaán adoptaron el mismo sistema de fortificación de los cananeos.

a) *Plazas fuertes y sus defensas.*—Casi toda ciudad antigua estaba rodeada de murallas. Pero además había ciudades que poseían fortificaciones defensivas mucho más sólidas e importantes [120]. Al abrigo de estas plazas fortificadas vivía toda la población de la región circunvecina, que en caso de peligro corría a recogerse dentro de sus muros [121].

De David sabemos que, una vez conquistada Jerusalén, la rodeó de murallas [122]. El libro de las Crónicas nos da una lista de 15 plazas fuertes en tiempo de Roboam [123] que defendían el reino de Judá contra las invasiones egipcias, contra los ataques de los edomitas y de los moabitas. Estaban situadas generalmente en los puntos estratégicos más favorables para la defensa y para impedir la entrada del enemigo. La frontera norte del reino de Judá permaneció indefensa tal vez porque al principio los límites fronterizos eran indecisos. El rey Basa de Israel trató de fortificar Rama, a unos ocho kilómetros al norte de Jerusalén; pero Asa, rey de Judá, lo impidió con la fuerza, y fortificó a su vez Gueba de Benjamín y Mispa [124]. Josafat de Judá guarneció con tropas más numerosas las diversas plazas fuertes [125], y Ozías

115 Cf. 1 Sam 17,38.
116 Cf. 1 Re 22,34.
117 Cf. 2 Crón 26,14.
118 Cf. Neh 4,10. Los textos de Nuzu también nos informan que se ponían corazas a los caballos y a los carros. De ahí el apelativo de «carros de hierro» (Jos 17,16; Jue 1,19; 4,3.13; Nah 2,4).
119 Núm 13,28; Dt 1,28; 3,5. Cf. R. de Vaux, o.c., II p.31ss.
120 Cf. Jer 34,7.
121 Cf. Jer 4,5; 8,14.
122 Cf. 2 Sam 5,9.
123 Cf. 2 Crón 11,6-10.
124 Cf. 1 Re 15,17-22; 2 Crón 14,5-6.
125 Cf. 2 Crón 17,2.19; 19,5.

construyó nuevos fortines en el desierto y perfeccionó en general todos los medios de defensa [126].

El rey asirio Senaquerib se gloría de haber asediado y conquistado 46 plazas fuertes del reino de Judá [127]. Esto es confirmado por el relato bíblico que nos dice que Senaquerib atacó las ciudades fuertes de Judá y se apoderó de ellas [128].

En tiempo de Nabucodonosor sabemos por Jeremías [129] que el pueblo tenía más confianza en las plazas fuertes que en el auxilio de Yahvé. Lo cual es indicio de las magníficas fortificaciones que debían de poseer algunas de ellas. Y, en efecto, se sabe que durante el asedio de Jerusalén otras dos ciudades israelitas, Lakish y Azeca, resistían valientemente los asaltos de Nabucodonosor [130].

Respecto de las plazas fuertes del reino de Israel, estamos peor informados, debido seguramente al origen judío de los libros históricos. Sin embargo, no hay duda que el reino del norte poseía un sistema de defensa tan bueno o mejor que el de Judá.

Las *murallas* de las ciudades fortificadas solían ser de dos tipos: murallas con casamatas y murallas con almenas. La construcción de un muro con casamatas permitía dar mayor solidez a las paredes y al mismo tiempo disponer de almacenes abundantes para el aprovisionamiento de la guarnición. En las excavaciones de Palestina han surgido a la luz hermosos ejemplares de murallas con casamatas, en Tell Beit-Mirsim, la antigua Debir, en Bet-Shemesh, que parecen ser de la época de David o Salomón, en Hasor y Guezer del reinado de Salomón [131] y en Samaria, construidas por el rey Acab (s.IX a.C.). Este sistema de fortificación parece ser originario de Asia Menor, pues es atestiguado en los siglos XIV-XIII a.C. en Boghazkoi y en Mersin.

En Palestina, sin embargo, las murallas con casamatas fueron generalmente sustituidas por las murallas almenadas, reforzadas de trecho en trecho por torres. Pero además dichas murallas solían tener muchos entrantes y salientes, siguiendo el declive de la colina sobre la que estaba edificada la ciudad. Así

[126] Cf. 2 Crón 26,9-15. Véase Y. AHARONI, *The Date of the Casemate Walls in Judah and Israel and their Purpose:* BASOR 154 (1959) 35-39.

[127] Cf. R. P. DOUGHERTY, *Sennacherib and the Walled Cities of Palestine:* JBL 49 (1930) 160-71.

[128] Cf. 2 Re 18,13.17; 19,8

[129] Jer 5,17.

[130] Cf. Jer 34,7.

[131] Cf. W. F. ALBRIGHT, *The Excavations of Tell Beit Mirsim* III: Annual of the American Schools of Oriental Research 21-22 (Nueva Haven 1943) 5-8.26-31; B. MAISLER, *The Excavations at Tell Qasile. Preliminary Report* (Jerusalén 1951) p.39-41; Y. YADIN, *Solomon's City Wall and Gate at Gezer:* Israel Exploration Journal 8 (1958) 80-86; Y. AHARONI, *The Date of the Casemate Walls in Judah and Israel and their Purpose:* BASOR 154 (1959) 35-39.

se conseguía una mejor defensa de la ciudad contra los enemigos que trataran de acercarse a los muros, porque aumentaba considerablemente el campo de tiro. Las ruinas de Meguiddo nos proporcionan un magnífico ejemplo de este tipo de muralla [132].

Todas las fortificaciones israelitas conocidas hasta ahora por las excavaciones llevadas a cabo en Palestina pertenecen a la primera mitad de la época monárquica (s.XI-IX a.C.). Las posteriores nos son mal conocidas. En general debieron de contentarse con reparar las fortificaciones antiguas en donde era posible, o bien construyeron sobre las ruinas casas apretadas unas contra las otras con paredes ciegas dando al exterior. Se conservaban sólo algunos puntos de resistencia, como las puertas, una torre, un bastión [133].

Las *puertas* de las ciudades eran los puntos más fortificados, por ser, generalmente, los lugares más accesibles a las poblaciones. En las ciudades cananeas eran clásicas las puertas en forma de «tenazas», con lo cual se conseguía reforzar los muros y establecer barreras sucesivas. Los israelitas, una vez conquistadas las ciudades de Canaán, conservaron el mismo sistema de puertas fortificadas, como se puede constatar en las ruinas de Siquem, Meguiddo, Bet-Shemesh y Tirsa. En la época monárquica israelita se construyeron otras puertas siguiendo el mismo sistema. De la época salomónica se han descubierto restos de puertas en forma de «tenazas», con pilastras más salientes que en el período cananeo, en Hasor, Guezer, Esion Gaber, Meguiddo [134]. La puerta solía estar flanqueada por dos o más torres, colocadas lateralmente. Y a veces incluso tenía delante un bastión con una primera entrada, como se ve en Meguiddo. El eje de la puerta era generalmente perpendicular al muro de defensa, pero en algunos casos era paralelo, como en Tell en-Nasbeh, en donde la entrada corría paralela al muro en un espacio de 9 a 10 metros [135].

Al final de la época monárquica aparece otro tipo de fortificación: es la puerta con acceso indirecto. Un buen ejemplo de este tipo de entrada lo tenemos en Tell Duweir (Lakish), en donde un bastión fortificado defendía el acceso. Era necesario primeramente franquear el muro, después se penetraba en una especie de atrio y una vez en él se torcía a la derecha para

[132] Cf. R. S. LAMON-G. M. SHIPTON, *Megiddo* I (Chicago 1939) p.28-32.74-83; G. LOUD, *Megiddo* II (Chicago 1948) p.46-57; C. C. MCCOWN, *Tell en-Nasbeh* I (Berkeley 1947) p.189-205; O. TUFNELL, *Lachish III, The Iron Age* (Londres 1953) p.87-102.
[133] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.36-37.
[134] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.38.
[135] Cf. A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie biblique* I (París 1939) p.194-195; R. DE VAUX, ibid., p.39; MCCOWN, *Tell en-Nasbeh* I p.189ss.

penetrar por la puerta abierta en la muralla de la ciudad. La última puerta de Tell Beit-Mirsim presenta también un tipo parecido, aunque ya más evolucionado [136].

Las ciudades israelitas importantes tenían, además de las murallas, con sus torres y las puertas fortificadas, un segundo cinturón de defensa, y en las capitales el palacio real y sus dependencias solía estar aislado por bastiones y altas murallas, que constituían la acrópolis de la ciudad. Así sucedía en Samaria, en Jerusalén, en Rabba de Ammón [137]. Otras ciudades tenían también una ciudadela construida en lo más alto de la población en donde se solían refugiar para una última y desesperada resistencia [138]. Se han encontrado restos de la ciudadela en Tell el-Ful (= Guibea), la capital de Saúl, en Tell Zakariya (= Azeca), en Tell el-Hesy (= Eglón) y en Tell Ta'annak (= Tanak) [139].

La ciudadela recibe a veces el nombre de *migdal* [140], cuyo sentido primitivo parece ser análogo al de «castillo», *castellum* en latín. Castillos de este género existían en muy diversas partes de Palestina [141]. El rey Ozías hizo construir *migdalim* en el desierto [142], y lo mismo hizo el rey Jotam [143]. Eran torres de defensa, pequeños fortines que servían para impedir el paso del enemigo y para defender el país de las *razzias* de los nómadas del desierto.

b) *Asedio de las ciudades fuertes.*—En la antigüedad, una ciudad con buenas murallas y buenas defensas podía resistir victoriosamente al enemigo, porque no había armas apropiadas para derruir los muros o las defensas. De ahí que la mayor parte de las veces se acudiese al engaño, a la traición, o si no, a un asedio de la ciudad para reducirla por el hambre o por la sed.

La ciudad de Betel fue tomada por Josué gracias a un traidor que les indicó un lugar por donde pudieron penetrar en el interior de la población [144]. La ciudad de Hai fue conquistada sirviéndose de una estratagema [145], y lo mismo Guibea de Benjamín [146].

Otras veces se acudía a la negociación o incluso a la intimidación para que los defensores se rindieran [147]. Pero si esto no

136 Cf. A. G. Barrois, ibid., p.158-159; R. de Vaux, ibid., p.39; W. F. Albright, *The Excavations of the Tell Beit Mirsim* III (Nueva Haven 1943) p.5-8.26-31.
137 Cf. 2 Sam 5,7.9; 12,26-29.
138 Cf. Jue 9,46-51.
139 Cf. R. de Vaux, o.c., II p.39.
140 Cf. 2 Crón 14,6; 26,9.15; 32,5; Neh 3,1.11.25; Jer 31,38.
141 Cf. Jue 8,9.17; 2 Re 9,17.
142 Cf. 2 Crón 26,10.
143 Cf. 2 Crón 27,4.
144 Cf. Jue 1,23-25.
145 Cf. Jos 8,3-22.
146 Cf. Jue 20,29-41; 2 Re 7,12.
147 Cf. Dt 20,10-11; 1 Sam 11,1-2; 1 Re 20,1-2; 2 Re 18,17s.

daba resultado, se acudía entonces al último recurso: se establecía un asedio riguroso de la ciudad, no dejando entrar nada; se cortaba el agua y todo avituallamiento, y se esperaba que los sitiados se rindieran por el hambre o la sed [148]. Cuando la resistencia se prolongaba mucho, se intentaba tomar la ciudad al asalto. Para esto se establecía un terraplén contra la muralla, que servía de rampa de acceso para que los zapadores pudieran abrir una brecha en el muro. Así se hizo en el asedio de Abel Bet-Maaka en tiempo de David [149]. Otras veces se intentaba dar fuego a las puertas, para lo cual había que acercarse mucho a la muralla, con grandísimo peligro, porque los defensores trataban de impedirlo por todos los medios [150]. Los judíos parece que no emplearon máquinas de guerra para defender o atacar las ciudades antes de las guerras macabeas, en las cuales imitaron a los griegos [151]. El texto de 2 Crón 26,15, que Nácar-Colunga traduce: «Ozías construyó en Jerusalén máquinas inventadas por un ingeniero destinadas a las torres y a los ángulos, para lanzar flechas y gruesas piedras» [152], no se refiere a catapultas o a otras máquinas de guerra antiguas. El autor sagrado habla de otra cosa completamente distinta. Las *máquinas* o *ingenios* de guerra construidos por Ozías eran los *matacanes*, especie de caminos de ronda voladizos sostenidos por repisas de piedra, dejando entre ellas espacios vacíos por donde se podían arrojar piedras, flechas, aceite o agua hirviendo a los asaltantes. Solían colocarse en los torreones y encima de los puentes.

Los asirios eran especialistas en la guerra de asedio. La ciudad era rodeada por una especie de muro de circunvalación, se construían rampas de acceso para que las máquinas de guerra, parecidas a casetas movibles en las que se amparaban los soldados, se aproximaran al muro. Allí, por medio de una larga viga que tenía la cabeza cubierta de metal, se iba abriendo brecha en el muro. Detrás de las máquinas avanzaba la infantería de asalto, protegida por el tiro de los arqueros, que, a su vez, se guarecía detrás de manteletes movibles sostenidos por esclavos. El bajorrelieve de la toma de Lakish por Senaquerib ilustra gráficamente todo el despliegue de medios de asalto [153].

c) *Aprovisionamiento de agua.*—Las ciudades antiguas de Palestina, que solían estar edificadas sobre colinas, no poseían

148 Cf. 2 Sam 11,1.17; 1 Re 16,15-16; 2 Re 3,25; 6,25s; Jdt 7,12ss.
149 Cf. 2 Sam 20,15s.
150 Cf. Jue 9,52-53.
151 Cf. 1 Mac 6,20.51-52; 11,20; 13,43-44.
152 Cf. Y. Sukenik, *Engins inventés par des hommes habiles:* Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society 13 (1946-1947) 19-24 (en hebreo).
153 Cf. R. P. Dougherty, *Sennacherib and the Walled Cities of Palestine:* JBL 49 (1930) 160-71; R. de Vaux, o.c., II p.44.

generalmente ninguna fuente dentro de ellas. Para evitar que el enemigo asediante pudiera cortar las escasas fuentes de aguas, se excogitaron varios sistemas. En unos casos se construyó una galería que, partiendo del interior de la ciudad y pasando por debajo de las murallas, llegara hasta la fuente. Ejemplos de éstas los encontramos en Jerusalén, en Meguiddo, en Gabaón, en Etam y en Jibleam [154]. En Jerusalén, aprovechando la configuración del terreno, se abandonó la antigua galería cananea y se recurrió a un sistema mucho más práctico. Primeramente se hizo un canal que, bordeando el flanco del valle, entraba en la ciudad; pero el canal iba por fuera de la muralla, y en caso de asedio podía ser cortado por el enemigo. Entonces el rey Ezequías hizo excavar un canal en forma de túnel, por debajo de la colina de Ofel, que conducía el agua desde la fuente Guihón hasta una piscina situada en el interior de la ciudad. Fue un notable trabajo de ingeniería para aquel tiempo [155].

En otros casos se intentó llegar hasta la corriente de agua por medio de *pozos* profundos excavados en el interior de la ciudad. En Bet-Shemesh los cananeos hicieron un pozo de 20 metros de profundidad, que permaneció en uso hasta el final de la época israelita. En Lakish había un pozo de 39 metros de profundidad que llegaba hasta el nivel de las aguas. En Guezer, una escalera excavada en forma de galería en la roca descendía 40 metros hasta la fuente de agua. En Gabaón se ha descubierto un enorme pozo, con una escalera circular, que se prolonga por una galería inclinada hasta llegar al lugar en que brota el agua [156].

Otro medio de proveerse de agua era el de construir en el interior de la ciudad *cisternas* y *depósitos* de agua. Los israelitas parece que multiplicaron estos dispositivos a partir del siglo IX a.C. En muchas casas particulares se hicieron cisternas, y sobre todo en los edificios públicos y en los atrios de los templos.

4. **La guerra.**—Las primeras guerras que tuvieron que afrontar los israelitas fueron guerras de conquista. Primeramente tuvieron que apoderarse de la tierra prometida por la fuerza de las armas [157]. Después, una vez instalados en Canaán, tuvieron que sostener guerras defensivas en la época de los jueces y bajo Saúl contra los cananeos y los filisteos. David

[154] Cf. 2 Sam 5,8; 2 Crón 11,6.

[155] Cf. 2 Re 20,20; 2 Crón 32,30; Eclo 48,17. Véase A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique* I p.213-239.

[156] Cf. A. G. Barrois, ibid.; O. Tufnell, *Lachish III. The Iron Age* (Londres 1953) p.92s.158ss; J. B. Pritchard, *The Water System at Gibeon:* The Biblical Archaeologist 19 (1956) 66-75.

[157] Cf. Jos 1-11; 15,13-17.

reconquistó el territorio perdido y extendió su dominio sobre otras naciones extranjeras [158]. Es posible que David haya emprendido las guerras de conquista de otros territorios como consecuencia de provocaciones recibidas por parte de ellos. Los sucesores de David no sólo no extendieron más las conquistas, sino que poco a poco fueron perdiendo parte de los territorios conquistados por él, sobre todo de parte de la Siria y en el sur de parte de los edomitas y de los moabitas [159]. A partir de David se puede decir que los israelitas sólo emprendieron guerras defensivas, si exceptuamos alguna que otra de poco alcance, para someter a algún vasallo sublevado o para conservar abierta una vía comercial o bien para proteger una frontera. Desde el siglo IX a.C. hasta el final de la monarquía israelita (s.VI a.C.), los hebreos no hicieron casi otra cosa que defenderse contra los ataques de los asirios, de los arameos y de los babilonios, que frecuentemente ponían en peligro a los dos reinos.

a) *Modo de conducir la guerra.*—En la antigüedad no existía propiamente una declaración de guerra, sino a todo más un desafío [160]. Solamente cuando se acampaba en país enemigo y se hacía ostentación de su fuerza, se proponían las condiciones cuyo rechazo desencadenaba las hostilidades [161]. Pero en realidad la guerra ya había comenzado.

Sabemos poco sobre la manera en que se hacía la movilización de las tropas. Los textos dicen solamente que el rey «reunió todo su ejército» [162] o que «revistó» al pueblo [163]. Desde la época de los jueces hasta Saúl se solían enviar mensajeros a las diversas tribus o bien se tocaba el cuerno para convocar a los hombres. Posteriormente parece que también se tocaba el cuerno y además se levantaba una señal, la *nes* [164]. Había un comisario o un «secretario *(soper)* encargado del alistamiento del pueblo» [165].

El período del año en el que se solían llevar a cabo las campañas era la primavera [166]. Así lo hacían los asirios y los babilonios. La razón es evidente: en primavera y en verano los caminos eran practicables y los transportes de tropas y su avituallamiento eran mucho más fáciles.

[158] Cf. 2 Sam 10,1-19; 8,2-6.13.
[159] Cf. 1 Re 11,14-25; 15,20; 20,34; 22,3.29; 2 Re 3,4-27; 8,20-22; 9,1-2; 10,32; 12,18; 13,3.7.25; 14,25.
[160] Cf. 2 Re 14,8; A. MALAMAT, *Introduction à l'histoire militaire d'Israel:* Athidot 4,12 (1951) 1-11 (en hebreo).
[161] Cf. 1 Sam 11,1-2; 1 Re 20,1s.
[162] Cf. 1 Re 20,1; 2 Re 6,24.
[163] Cf. 1 Re 20,27; 2 Re 3,6.
[164] Cf. Jer 51,27; S. B. FINESINGER, *The Shofar:* Hebrew Union College Annual 8-9 (1931-1932) 193-228.
[165] Cf. Dt 20,5-8; 2 Re 25,19.
[166] Cf. 2 Sam 11,1; 1 Crón 20,1.

La estrategia empleada en la guerra nos es mal conocida. Los hititas y cananeos, durante las invasiones de sus territorios por ejércitos enemigos, parece que tenían la costumbre de atraer al enemigo lejos de sus bases y esperarlo cerca de una plaza fuerte. Entonces el cuerpo de carros de combate atacaba al invasor por sorpresa, mientras que el resto del ejército permanecía en reserva para explotar la victoria o para retirarse en orden [167]. Así se desarrollaron las batallas de Meguiddo contra Tutmosis III y la de Qadesh contra Ramsés II [168].

La guerra contra Moab, en tiempo de los reyes de Israel y Josafat de Judá [169], nos ofrece un ejemplo de un ataque indirecto. Con el fin de coger desprevenido a Mesa, no le atacan por el norte, en el confín de ambas fronteras, sino que dan un gran rodeo por Judá y Edom e invaden el territorio de Moab por el sur.

La táctica empleada en el combate era diferente según tomaran parte en él los carros de combate, el ejército regular o el ejército reclutado en el pueblo. Cuando tomaban parte ambos ejércitos, los soldados profesionales iban en primera línea y dirigían el combate, el pueblo servía como masa de maniobra. Así sucedió en la guerra contra Ammón bajo David [170] y en las guerras arameas contra el rey Acab [171]. Cuando se empleaban carros de combate, éstos iban en primera línea, y detrás de ellos avanzaba la infantería. Cuando se trataba de asaltar un campamento, el jefe de las tropas solía dividirlas en tres cuerpos de asalto [172]. En otras circunstancias, cuando el enemigo se movía o se retiraba en orden, se podían enviar algunos destacamentos detrás de él para hostigarlo mientras se le combatía por otros lados [173].

El aprovisionamiento y demás vituallas se dejaban en la retaguardia al cuidado de guardias y de soldados de la reserva [174]. Tenemos escasa información sobre el modo de aprovisionar un ejército en campaña. Generalmente los soldados debían encontrar los víveres en el país que atravesaban. Estos podían provenir de contribuciones dadas por los habitantes [175] o bien ser exigidos o requisados por la tropa [176].

167 Cf. S. YEIVIN, *Canaanite and Hittite Strategy in the Second Half of the Second Millenary B. C.:* Journal of Near Eastern Studies 9 (1950) 101-107; R. DE VAUX, o.c., II p.64.
168 Cf. R. DE VAUX, ibid., p.64.
169 Cf. 2 Re 3,4-27.
170 Cf. 2 Sam 11,1-17; 12,26s.
171 Cf. 1 Re 20,15-20; Y. YADIN, *Some Aspects of the Strategy of Achab and David:* Bi 36 (1955) 332-351; A. MALAMAT, *The Last Wars of the Kingdom of Juda:* Journal of Near Eastern Studies 9 (1950) 218-227.
172 Cf. Jue 7,16; 9,43; 1 Sam 11,11; 2 Sam 18,2.
173 Cf. 2 Sam 10,8-11; 2 Crón 13,13ss.
174 Cf. 1 Sam 17,22; 25,13; 30,24.
175 Cf. 2 Sam 16,1-2; 17,27-29; 19,33.
176 Cf. Jue 8,4-5; 1 Sam 25,7-18.

La conexión entre los diversos cuerpos de ejército estaba asegurada por medio de estafetas a pie o a caballo [177]. También se empleaban señales ópticas: se encendía un fuego sobre una altura, y por el humo o el resplandor que daba se sabía lo que pasaba [178]. Ya en el Exodo vemos la nube luminosa, signo de la presencia de Yahvé, que era la que daba las señales para emprender la marcha o para acampar [179]. En un *ostracón* de Lakish encontramos la siguiente relación: «Observamos las señales de Lakish en conformidad con las normas establecidas por nuestro señor, pero no podemos ver (las señales de) Azeca». De aquí parece deducirse que había una especie de código para interpretar las señales transmitidas por medio del fuego [180].

También existían señales acústicas. En Núm 10,1-10 se habla de dos trompetas de plata que servían para dar las señales de partida del campamento e incluso para indicar el comienzo de la batalla [181]. En el momento de empezar el combate, la *shopar* daba la señal de emitir el grito de guerra [182]. Era el *teru'ah*, que tenía como finalidad el enardecer a los combatientes. Tenía también carácter religioso, pues como el arca de la alianza solía acompañar a los combatientes, dicho grito pasó al ritual del arca [183] y, finalmente, a la liturgia del templo [184].

b) *Consecuencias de la guerra.*—La guerra se termina por el restablecimiento de la paz. Y la paz es el fruto de la victoria [185], que suele ser sancionada con un tratado [186]. No es sólo el vencido el que pide la paz, sino que también el vencedor puede proponer condiciones para llegar a un tratado de paz [187].

La victoria llevaba consigo la conquista de un territorio o el vasallaje. El vencedor imponía condiciones que el vencido había de aceptar mediante un tratado, *berit*, sellado con solemne juramento de fidelidad [188]. En estos tratados se determinaban las obligaciones del vencido, especialmente el tributo que debía pagar [189], el cual era fijado por el vencedor. El negarse a pagar dicho tributo equivalía a una sublevación [190].

Las leyes de guerra antiguas eran terriblemente rudas y crueles. Las ciudades eran quemadas, destruidas y reducidas a

177 Cf. Jue 9,31; 2 Sam 11,19; 18,19; 2 Re 9,17-18.
178 Cf. Jue 20,38; Jer 6,1.
179 Cf. Ex 13,21-22; Núm 9,15-23.
180 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.66; G. DOSSIN, *Signaux lumineux au pays de Mari:* Revue d'Assyriologie 35 (1938) 174-186.
181 Cf. Núm 31,6; 2 Crón 13,12-15.
182 Cf. Núm 10,9; Jos 6,5s; Jue 7,16s; 2 Crón 13,12ss.
183 Cf. 1 Sam 4,5-6; 2 Sam 6,15; P. HUMBERT, *La terou'a. Analyse d'un rite biblique* (Neuchâtel 1946).
184 Lev 23,24; Núm 29,1.
185 Jue 8,9.
186 1 Re 20,32.34.
187 Cf. Jue 21,13.
188 Cf. 2 Re 24,17.20; Ez 17,13-21.
189 Cf. 2 Re 18,14; 23,33; 2 Crón 27,5.
190 Cf. 2 Re 3,4-5; 17,4.

un montón de escombros. Los habitantes eran pasados a filo de espada o llevados cautivos. Los campos eran totalmente asolados. Los israelitas siguieron en esto el ejemplo de los demás pueblos antiguos. También ellos cometieron terribles crueldades con los vencidos [191]. En tiempo de Josué, los cinco reyes cananeos vencidos son pisoteados y después se les da muerte [192]. A Adonisedec le amputaron los pulgares de las manos y de los pies [193]. David, en sus *razzias* por el desierto de Negueb, no dejaba con vida ni hombre ni mujer [194]; dio la muerte a todos los amalecitas que cayeron en sus manos [195] y exterminó a las dos terceras partes de los moabitas [196]. El rey Amasías «apresó vivos a diez mil edomitas, y, llevándolos a la cima de una roca, los despeñó, y todos se hicieron pedazos» [197]. Y la ley del Dt 20,12-13 ordena matar a todos los varones de una ciudad que rehúsa rendirse.

Sin embargo, los israelitas no eran tan crueles como los demás pueblos orientales antiguos. Sus reyes tenían fama de ser misericordiosos [198], pues de ordinario no mataban a los prisioneros de guerra [199]. Los reservaban para convertirlos en esclavos [200]. Las mujeres jóvenes eran repartidas entre los combatientes [201]. Y a un israelita le estaba permitido casarse con una cautiva de guerra [202].

El botín de guerra era una cosa muy importante en la antigüedad. Los combatientes, que no recibían paga alguna, se aprovechaban de él para enriquecerse. Por eso, antes de prender fuego a una ciudad, era saqueada [203], los rebaños eran cogidos [204], los muertos eran despojados de lo que tenían en el campo de batalla [205]. Se apoderaban, en una palabra, de todo lo que podían llevar [206]. El cebo de la ganancia y de los goces que de ello se seguirían excitaba a los combatientes y los enardecía en el combate [207]. Tomar parte en la distribución del botín constituía uno de los placeres más intensos [208]. Desde tiempos antiguos era costumbre juntar todo el botín y después repartirlo entre los combatientes [209]. David introdujo la regla de que los hombres que habían quedado al cuidado de los ba-

[191] Cf. H. Kruse, *Ethos Victoriae in V. T.*: VD 30 (1952) 3-13.65-80.143-153; J. Salguero, *Crueldades de los hebreos para con los vencidos. Su moralidad*: CultBibl 21 (1964) 205-223.
[192] Cf. Jos 10,24-26.
[193] Cf. Jue 1,6.
[194] Cf. 1 Sam 27,9.
[195] Cf. 1 Sam 30,17.
[196] Cf. 2 Sam 8,2.
[197] 2 Crón 25,12.
[198] Cf. 1 Re 20,31.
[199] Cf. 2 Re 6,22.
[200] Cf. 1 Re 20,39.
[201] Cf. Jue 5,30; Núm 31,18.27; A. Aymard, *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques*: Revue Historique 217 (1957) 233-249.
[202] Cf. Dt 21,10-14.
[203] Cf. 2 Sam 8,8; 12,30; 2 Re 14,14; 25,13-14; 1 Mac 5,28.35.
[204] Cf. 1 Sam 14,32; 27,9; 30,20.
[205] Cf. 1 Sam 31,8.
[206] Cf. Dt 20,14; 2 Crón 20,25.
[207] Cf. 1 Sam 30,16; 2 Re 3,23.
[208] Cf. Is 9,2; Sal 119,162.
[209] Cf. Jue 5,30; Is 9,2; Prov 16,19.

gajes tomaran parte como los combatientes en la distribución del botín [210]. En la época de los jueces, el jefe recibía una parte especial que sus soldados le cedían voluntariamente [211]. Más tarde, el rey cogía los objetos más preciados, bien para él o para el tesoro del templo [212]. El relato de 1 Re 20,39-40 parece indicar que cada combatiente tenía derecho a lo que personalmente había podido coger [213]. En un ejército confederado, los aliados tenían derecho a su parte, que probablemente era fijada de común acuerdo [214].

Los israelitas nunca practicaron la deportación, que era de uso corriente entre los asirios y los babilonios, por razones políticas principalmente. Sufrieron, sin embargo, las terribles consecuencias de este sistema, ya que fueron deportados en masa bajo Teglat-Falasar [215], bajo Sargón [216] y bajo Nabucodonosor [217].

5. **La guerra santa.**—En todos los pueblos antiguos, la guerra estaba ligada con ciertos actos religiosos. Se iniciaba por mandato de los dioses, iba acompañada de sacrificios, se obtenía la victoria con la ayuda de los dioses y en acción de gracias se les ofrecía parte del botín. Por eso toda guerra antigua era en cierto sentido una guerra santa [218].

Sin embargo, los israelitas no hacían las guerras santas para extender su fe por la fuerza de las armas, como harán más tarde los musulmanes. Este tipo de guerra santa era desconocido a los hebreos. Israel, generalmente, no combatía por su fe, si exceptuamos la guerra de religión llevada a cabo por los Macabeos. Pero debido a la relación especialísima y estrechísima que existía entre el pueblo elegido y Yahvé, todas sus instituciones tuvieron en cierto modo un carácter sacro. La guerra era también, en consecuencia, una acción sacra, con ritos e ideología propios.

a) *La guerra santa en el antiguo Israel.*—Una cosa que hay que tener en cuenta al enjuiciar las guerras israelitas, y que las distingue de las de otros pueblos, es el hecho de que Yahvé es quien combate por Israel y no el pueblo por su Dios. Las guerras antiguas de los hebreos no son combatidas para extender la fe yahvista ni para defenderla contra una religión extranjera. Is-

210 Cf. 1 Sam 30,24-25.
211 Cf. Jue 8,24-25.
212 Cf. 2 Sam 8,7-8.11; 12,30.
213 Cf. Jos 7,21; 2 Re 7,8.
214 Cf. Gén 14,24; A. AYMARD, *Le partage des profits de la guerre dans les traités d'alliance antiques*: Revue Historique 217 (1957) 233-249.
215 Cf. 2 Re 15,29.
216 Cf. 2 Re 17,6.
217 Cf. 2 Re 24,14s; 25,11; Jer 52,27-30.
218 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.73ss.

rael lucha por su existencia como pueblo, pero nunca por su libertad religiosa. Las preocupaciones religiosas en relación con la guerra aparecen sólo en textos de redacción tardía [219].

Pero si las guerras israelitas no son guerras de religión, son al menos esencialmente religiosas. Porque constituyen una intervención particular de Yahvé en favor de su pueblo, en la cual toma parte el pueblo para conformarse a la voluntad divina. Este carácter sagrado imponía ciertas obligaciones y ciertos ritos que habían de ser ejecutados por los particulares y por todo el ejército. Los combatientes debían encontrarse en estado de pureza ritual [220]; debían guardar continencia [221]. Y el mismo campamento tenía que permanecer «santo» para que Yahvé pudiera permanecer en medio de sus tropas [222]. Antes de partir para la guerra se ofrecía un sacrificio a Yahvé [223] y se le consultaba por medio del efod o del *urim* y el *tummim* [224]. Yahvé mismo era el que decidía, y después se ponía al frente del ejército [225].

El arca de la alianza era el signo visible de esta presencia de Yahvé en medio de su pueblo [226]. Ella acompañaba al ejército israelita en campaña [227]. Cuando llegó el arca al campamento israelita de Afeq, en guerra contra los filisteos, todos a una lanzaron el grito de guerra, el *teru'ah*, que era la señal para entrar en combate, pero que también formaba parte del ritual del arca [228] y era un grito religioso.

El título de *Yahvé Sebaot* parece no tener relación alguna con el arca, aunque es originario del santuario de Silo en donde se encontraba el arca. Ni siquiera se sabe con plena certeza que *Yahwe Seba'ot* signifique «Yahvé de los ejércitos» (de Israel) o que tenga alguna relación con las instituciones militares israelitas y con su aspecto religioso. El título se refiere más bien al poder soberano de Yahvé como señor que comanda los ejércitos de estrellas y de astros en el firmamento [229].

Los combatientes israelitas debían creer firmemente en la victoria, pues Yahvé ya antes de la batalla había entregado al

219 Cf. Dt 7,2-5.25; 20,17-18; Jue 2,2-3; Núm 25,17-18; 31,15-16.
220 Cf. Jos 3,5; Jl 4,9; Jer 6,4; 22,7.
221 Cf. 1 Sam 21,6; 2 Sam 11,11.
222 Cf. Dt 23,10-15.
223 Cf. 1 Sam 7,9; 13,9.12.
224 Cf. Jue 20,23.28; 1 Sam 14,37; 23,2-9; 30,7-8.
225 Cf. Jue 4,14; 2 Sam 5,24; Dt 20,4; H. Fredriksson, *Jahwe als Krieger* (Lund 1945); G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich 1951); J. van der Ploeg, *La guerre sainte dans la «Règle de la Guerre» de Qumrân*, en *Mélanges... en honneur de A. Robert* (París 1957) p.326-333.
226 Cf. Núm 10,35-36.
227 Cf. Jos 6,6-7; 1 Sam 4; 2 Sam 11,11.
228 Cf. 1 Sam 4,5s; 2 Sam 6,15; P. Humbert, *La terou'a. Analyse d'un rite* (Neuchâtel 1946).
229 Cf. B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahvé Sebaot* (Brujas 1947); O. Eissfeld, *Jahwe Zebaot*: Miscellanea Academica Berolinensia (Berlín 1950) 128-150.

enemigo en manos de su pueblo [230]. Han de creer y no temer [231], pues los que temen no manifiestan suficiente confianza en Dios y han de ser descartados [232]. Iniciada la batalla, Yahvé mismo combatía en favor de Israel movilizando los elementos de la naturaleza [233], sembrando la confusión entre los enemigos e hiriéndolos con un «terror divino» [234]. Por eso se podía decir con razón que Yahvé, y no Israel, había obtenido la victoria [235].

Después de la victoria se procedía, en la guerra santa, a la ejecución del *ḥerem*. Consistía éste en la destrucción del enemigo vencido y de sus bienes; *herem*, si nos atenemos a la raíz verbal de donde procede, significa *separar*, *separado* [236]. Se trataba, pues, de sustraer al uso profano y de reservarlo para el uso sagrado aquellas cosas o personas consagradas al *ḥerem*, al anatema. Primitivamente consistía en dejar para Dios los bienes obtenidos mediante la victoria: personas, animales, enseres y toda clase de bienes. Ordinariamente se imponía el *ḥerem* después de una orden expresa de Yahvé [237]; en algún caso excepcional podía provenir de un voto hecho por el pueblo [238]. Teóricamente era total: en Jericó, todos los seres vivientes, hombres y bestias, tenían que ser muertos, la ciudad y los bienes muebles quemados, los objetos de metal consagrados a Yahvé [239]. En la guerra de Saúl contra los amalecitas, el anatema debería haber sido también total; pero por no haberlo ejecutado en cuanto tal, Saúl es condenado [240]. El *ḥerem* tenía que ser ejecutado igualmente con el mayor rigor contra una ciudad israelita que hubiera renegado de Yahvé [241]. En otras ocasiones, la extensión del *ḥerem* varía: alcanza a todos los seres humanos, pero el ganado y los bienes muebles son conservados como botín [242]; en algunas circunstancias se perdona la vida a las mujeres vírgenes [243].

b) *La guerra y la religión en la época monárquica.*—Con el establecimiento de la monarquía y la institución de un ejército regular desapareció el carácter propiamente sagrado de la guerra. Los combatientes ya no son guerreros que se han ofrecido

230 Cf. Jos 6,2; 8,1.18; Jue 3,28; 4,7; 7,9.15; 1 Sam 23,4; 24,5.
231 Cf. Jos 8,1; 10,8.25.
232 Cf. Jue 7,3; Dt 20,8.
233 Cf. Jos 10,11.14.42; 24,7; Jue 5,20; 20,35; 1 Sam 7,10.
234 Cf. Jue 4,15; 7,22; 1 Sam 7,10; 14,15.20.
235 Cf. Jue 7,2.7; 1 Sam 14,6-23.
236 Cf. C. Brekelmans, *Le herem chez les prophètes du Rouyaume du Nord et dans le Dt*, en *Sacra Pagina* I p.377-383; J. Salguero, a.c., p.214-251.
237 Dt 7,2; Jos 8,2; 1 Sam 15,3.
238 Cf. Núm 21,2.
239 Cf. Jos 6,18-24.
240 Cf. 1 Sam 15.
241 Cf. Dt 13,13-18.
242 Cf. Dt 2,34-35; 3,6-7; Jos 8,2.27.
243 Cf. Núm 31,14-18; Jue 21,11; C. H. W. Brekelmans, *De herem in het Oude Test.* (Nimega 1959).

voluntariamente, sino profesionales que están a sueldo del rey o bien soldados reclutados por sus funcionarios. Yahvé ya no va al frente del ejército israelita, sino el rey es quien lo manda y el que se pone a la cabeza de sus soldados en la batalla [244]. Este cambio tuvo lugar durante el reinado de David [245], aunque todavía se conservaron algunas de las costumbres y de los ritos antiguos [246]. Después se irá acentuando todavía más bajo los sucesores de David y en el reino del norte.

Para consultar a Yahvé sobre la oportunidad o la manera de conducir la guerra, ya no se acude a las suertes sagradas, sino que son los profetas los que manifiestan al rey la voluntad de Dios [247]. Pero los profetas son en estos casos simples auxiliares religiosos del rey. Podía suceder que el rey no tuviera fe en la ayuda divina y, haciendo caso omiso de los avisos de los profetas [248], pidiera ayuda a reyes extranjeros.

Fue en los ambientes proféticos en donde sobrevivió la idea de la guerra santa. Los profetas se oponen frecuentemente a los reyes, porque éstos no tienen en cuenta las exigencias de la religión yahvista en la conducción de la política y de la guerra [249]. Y, sin embargo, ellos insisten en rasgos que son propios de la guerra santa: fe en Yahvé, certeza en la victoria y acción guerrera de Dios, que desencadena los elementos y hiere a sus enemigos con el terror [250].

Es interesante anotar que el Deuteronomio, compuesto hacia fines de la monarquía israelita, haya recogido las reglas de la guerra santa y les haya dado su más perfecta expresión. Toda la historia de Israel es presentada en este libro como una guerra santa [251]. Tal vez el renacimiento del espíritu nacional bajo el reinado de Josías—en cuyo tiempo fue encontrado el Deuteronomio—y la liberación del yugo asirio hayan hecho surgir en los ánimos grandes esperanzas de un retorno a los tiempos mejores de Israel. Pero con el desastre de Meguiddo, en el que Josías encontró la muerte, todo se vino abajo [252]. El mismo profeta Jeremías, contemporáneo de los sucesos, no habla para nada de la guerra santa. Al contrario, el profeta anuncia que Yahvé, indignado contra Israel por sus prevaricaciones, ha decidido castigarlo [253]; el mismo Dios combate contra él [254] y da sus

244 Cf. 1 Sam 8,20.
245 Cf. 1 Sam 15; 2 Sam 24,1-9; R. DE VAUX, o.c., II p.80ss.
246 Cf. 2 Sam 11,11; 8,6.11.14.
247 Cf. 1 Re 20,13-14.22.28; 22,5-12; 2 Re 3,11ss; 13,15.
248 Cf. Is 7,4-9; 22,11; 30,15.
249 Cf. 2 Re 3,13-14.
250 Cf. 1 Re 20,13.28; 22,6.12; 2 Re 3,18.
251 Dt 1,30; 2,34-35; 3,6-7; 7,2.5.18-19; 11,25; 20,10-20; 31,6; 33,29.
252 Cf. 2 Re 23,29; 2 Crón 35,20-21.
253 Cf. 2 Re 23,27; 24,3.20.
254 Cf. Jer 21,5.

órdenes a los caldeos «para que ataquen, tomen e incendien Jerusalén» [255].

c) *Las guerras religiosas de los Macabeos.*—Los libros de los Macabeos, al hablarnos de las guerras llevadas a cabo por los tres hermanos Macabeos, nos ofrecen diversos detalles que nos recuerdan la guerra santa de los tiempos antiguos. El reclutamiento del ejército se hace al modo antiguo: se convoca la asamblea en Mispa [256], se ayuna, se consulta a Yahvé abriendo el libro de la Ley, se toca la trompeta y se lanzan gritos de aclamación, y la movilización se ejecuta siguiendo las reglas del Dt 20,5-8. Judas Macabeo exhorta al pueblo a mostrarse valiente y a entregarse en manos de Dios. Antes de las batallas se invocaba la ayuda divina y se exhortaba a los soldados a no temer, pues el mismo Yahvé luchaba en favor de ellos [257]. Después de la victoria se bendecía a Dios por haber librado y salvado a Israel [258].

No obstante las semejanzas indicadas, las guerras macabeas se presentan bajo un aspecto que no es propiamente el de la auténtica guerra santa. Los Macabeos no son presentados como inspirados por Dios, Yahvé no es el que ordena la guerra y tampoco interviene directamente en ella. Las batallas son ganadas con medios puramente humanos. Por eso creemos que las guerras macabeas han de ser consideradas más bien como guerras de religión que como guerras santas. El padre, Matatías [259], y los tres hermanos Macabeos luchan por el pueblo, por la Ley, por la alianza hecha con Yahvé y por el templo [260]. Luchaban, en una palabra, por la religión judía [261] y por la libertad religiosa contra los extranjeros que les querían impedir la práctica de la Ley. Pero luchaban al mismo tiempo contra los judíos perjuros que habían abandonado la religión de sus antepasados y ayudaban a los infieles a extirpar el yahvismo [262].

d) *La idea de guerra santa en los documentos de Qumrân.*—Poseemos hoy día un documento interesante, encontrado en la primera gruta de Qumrân, llamado la *Regla de la Guerra* (1 QM), en el que vuelven a revivir las ideas de la guerra santa. Este documento fue compuesto probablemente en el siglo I a.C. El argumento tratado en él son las reglas que han de guiar

255 Cf. Jer 34,22.
256 Cf. 1 Mac 3,2.46-60; F. M. Abel, *Topographie des campagnes maccabéennes*: RB 32-35 (1923-1926).
257 Cf. 1 Mac 4,8-11; 2 Mac 8,18.23; 13,15. Véase E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer* (Berlín 1937).
258 Cf. 1 Mac 4,24-25.
259 Cf. 1 Mac 2,27.
260 Cf. 1 Mac 3,43.59.
261 Cf. 2 Mac 15,17.
262 Cf. 1 Mac 2,24.44.48; 3,5-6; 6,21; 7,23-24; 9,25; 10,14; 11,21-25.

el combate que se entablará al fin de los tiempos entre los «Hijos de la Luz» y los «Hijos de las Tinieblas», es decir, entre los judíos fieles, los de la comunidad de Qumrân y todas las naciones paganas. La lucha es concebida como una guerra santa. Como en la antigüedad, esta guerra tiene sus ritos, en los que desempeñan un importante papel los sacerdotes y los levitas. El ejército es llamado «el pueblo de Dios», y los soldados son voluntarios que se ofrecen a combatir las batallas de Dios. Los estandartes llevan escritas estas divisas: «Diestra de Dios», «Momento de Dios», «Pelea de Dios», «Matanza de Dios». El mismo Dios va al combate al frente de sus fieles, acompañado por el ejército de sus ángeles. La batalla es entablada contra Belial y sus servidores. Aunque haya momentos difíciles durante el combate, sin embargo, la victoria es segura. Los enemigos de Israel y de su Dios serán finalmente destruidos, y entonces comenzará el reino eterno de la luz [263].

El mundo está actualmente dividido entre el Bien y el Mal, entre la Luz y las Tinieblas, y el orden sólo será restablecido con el triunfo absoluto de Dios. Se trata, pues, de una guerra apocalíptica e ideal que alimentaba el odio contra los paganos

CAPITULO 3

Instituciones religiosas

En Israel toda la vida social estaba íntimamente penetrada de religión. Pero donde ésta se manifestaba de un modo especial era en el culto, que, por lo demás, es también esencialmente un fenómeno social. El culto es la respuesta de la creatura a su Creador; es un «servicio» que el hombre debe tributar a Dios [1]. Porque *servir* a Dios es ante todo tributarle un culto [2].

Las formas exteriores de culto pueden ser comunes a otras religiones o incluso haber sido tomadas de ellas. La cosa exterior tiene relativamente poca importancia. Lo que realmente importa es el sentido nuevo que han recibido, y esto depende de las ideas religiosas de la fe israelita. Lo que caracteriza propiamente el culto israelita es lo siguiente:

El *culto de un Dios único*. Esto excluye el culto a otros dioses [3] y la existencia de una divinidad femenina, con todos los ritos sensua-

[263] Cf. P. Boccaccio-G. Berardi, *Bellum filiorum lucis contra filios tenebrarum. Transcriptio et versio latina* (Fani 1956); M. Delcor, *La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres*: NRTh 77 (1955) 372-399; J. van der Ploeg, *La guerre sainte dans la «Règle de la Guerre» de Qumrân*, en *Mélanges... A. Robert* (París 1957) p.326-333; J. Carmignac, *La «Règle de la Guerre» des fils de lumière contre les fils de ténèbres* (París 1958); J. van der Ploeg, *Le Rouleau de la Guerre* (Leiden 1959).

[1] Cf. 1 Crón 26,30.

[2] Cf. Ex 3,12; 9,1.13; 27,19; 30,16; Jos 22,27.

[3] Cf. Ex 20,3; Dt 5,7; 6,13.

listas derivados de la creencia en parejas divinas. Este Dios único es un Dios santo, y el hombre ante El se siente impuro. Por eso el culto israelita mostrará también una finalidad de purificación y de expiación.

Es el *culto de un Dios personal*, que obra en la historia. El culto israelita no es la actualización de mitos, como en Mesopotamia y en Canaán. El culto israelita es la conmemoración del Dios de la alianza, concluida con Israel en un momento dado de la historia. No se trata, pues, de mitos extratemporales, sino de hechos determinados relacionados con la historia.

Es un *culto sin imágenes*. La prohibición de representar a Yahvé bajo una imagen [4] es algo primitivo y característico del yahvismo. Toda figura era inadecuada para representar al Dios trascendente y divino.

A. Los santuarios israelitas

1. **Los santuarios semitas en general.**—Una nota característica de los templos semitas parece haber sido el poseer, en torno del templo propiamente dicho o del altar, un cierto espacio o un recinto sagrado. Y si bien entre los griegos existía algo parecido, sin embargo, entre los semitas parece haber tenido una importancia particular.

El templo de Salomón en Jerusalén estaba también rodeado de un amplio atrio, conformándose en esto a la tradición semítica. El recinto sagrado poseía diferentes privilegios y al mismo tiempo estaba defendido por diversas prohibiciones. En el templo de Jerusalén, los gentiles no podían pasar la barrera que dividía el atrio de los gentiles del atrio de Israel. El transgresor era castigado con la pena de muerte. En el santo de los santos no podía entrar nadie, exceptuado el sumo sacerdote una vez al año, el día de la Expiación [5]. Por otra parte, el templo gozaba del derecho de asilo [6].

Los lugares de culto solían ser determinados por una manifestación divina. Esta manifestación podía ser explícita cuando la divinidad se aparecía y daba una señal de su presencia; implícita, cuando por ciertos efectos se adivinaba que allí operaba el poder de un dios. Así sucedió con muchos santuarios y lugares de culto de Israel [7].

La religión naturalista de los cananeos admitía una manifestación de la presencia o de la acción divina en las fuentes de agua que fecundan la tierra, en los árboles que son signos de

[4] Cf. Ex 20,4; Dt 5,8. Véase S. Mowinckel, *Religion und Kultus* (Gotinga 1953); J. Hempel, *Das Bild in Bibel und Gottesdienst* (Tubinga 1957); C. R. North, *The Essence of Idolatry*, en *Von Ugarit nach Qumrân. Festschrift Eissfeld* (Berlín 1958) p.151-160; S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford 1958) p.149-203.

[5] Cf. Lev 16,15; Heb 9,7.

[6] Cf. 1 Re 1,50-53; 2,28-31.

[7] Cf. Ex 20,24; Jue 6,24-26; 2 Sam 24,16-25; R. de Vaux, o.c., II p.97s.

esta fecundidad, en las alturas donde habitan los dioses y de donde viene el agua, o sea la lluvia. Los antiguos israelitas, pastores y agricultores, condividían más o menos estas creencias [8].

En todo el Oriente Próximo antiguo aparecen frecuentemente ciertos árboles como un símbolo de la fecundidad o como un atributo de los dioses de la fecundidad. Se les encuentra íntimamente asociados con el culto de ciertas divinidades femeninas, principalmente con Astarté, la diosa de la fecundidad. Los profetas de Israel condenan con vigor a todos aquellos que sacrificaban sobre las colinas o bajo algún árbol [9]. Porque para todo oriental, las montañas, que se aproximan más al cielo, eran consideradas como morada de los dioses. De ahí la tendencia a levantar templos o establecer lugares de culto sobre los montes y sobre las colinas más elevadas. Esta costumbre persistió entre los israelitas hasta la definitiva centralización del culto bajo el rey Josías (s.VII a.C.). En los libros de los Reyes continuamente se reprocha a los soberanos de Judá de haber permitido la existencia de los «lugares altos», es decir, de santuarios o de simples lugares de culto sobre las colinas y montañas [10]. Muchas veces, sin embargo, estos «altos lugares», en hebreo *bamot*, se encontraban también en las ciudades y hasta en los valles [11]; pero siempre estaban colocados sobre un pequeño «cerro, una pequeña colina o altura». En estos casos se podía utilizar una elevación natural del terreno, pero parece que esta altura era generalmente artificial [12].

El «lugar alto» constaba de un altar [13], de una *maṣṣebah* y de una *ašerah* [14]. El altar era un elemento esencial de todo «lugar alto». La *maṣṣebah* era una estela de piedra plantada en el suelo, que venía a ser como el memorial de una alianza o de una promesa [15]. Como objeto de culto, la *maṣṣebah* era el recuerdo de una manifestación divina, el signo de una especial presencia divina [16]. Esto dio motivo a que se llegara a considerar la *maṣṣebah* como la representación de la divinidad, aun cuando la estela de piedra conservara su estado bruto primitivo. La *maṣṣebah* era el símbolo de la divinidad masculina [17]. En cambio, la di-

[8] En la Biblia encontramos el recuerdo de ciertas fuentes o pozos a los cuales probablemente se les atribuía cierto carácter sagrado (cf. Gén 14,7; 16,13-14; 21,31; 24,62; 25,11; 26,23-25; Jos 15,7; 18,17; 19,8; 1 Re 1,33-40; Neh 2,13). Cf. M. J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques* (París 1905) p.158-180; H. DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occid.* (París 1937).

[9] Cf. Os 4,13-14; Is 1,29; 57,5; Jer 2,20; 3,6; 17,2; Ez 6,13; 20,28; véase Dt 12,2; 1 Re 14,23.

[10] Cf. 1 Re 14,23; 15,14; 22,44, etc. Sin embargo, los «lugares altos» no estaban al principio condenados por la religión israelita (cf. 1 Sam 9,12-13; 1 Re 3,4-5). Véase 2 Re 23.

[11] Cf. 1 Re 13,32; 2 Re 17,29; 23,5.8; Jer 7,31; 32,35.

[12] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.108.

[13] Cf. 2 Re 21,3; 2 Crón 14,2; Ez 6,6.

[14] Cf. 1 Re 14,23; 2 Re 18,4; 23,13s; 2 Crón 14,2.

[15] Cf. Gén 31,45.51s; Ex 24,4; Jos 24,26s; Is 19,1-20.

[16] Cf. Gén 28,18; 31,13; 35,14.

[17] Cf. 2 Re 3,2; 10,26-27.

vinidad femenina estaba representada por la *ašerah*. Este nombre designa al mismo tiempo a la diosa Ashera y a su símbolo cultual. En los textos de Ras Shamra, la diosa Ashera es la compañera del dios El; en la Biblia es la compañera del dios Baal [18]. La *ašerah* era de madera [19]. Podía ser un árbol vivo que era plantado en el lugar de culto [20]; pero generalmente parece que era un objeto de madera fabricado que se plantaba o se erigía como los *maṣṣebot* [21]. Existían también en los «lugares altos» *altares* para quemar *perfumes* y ofrecer *incienso*, llamados *hammanim* [22].

La idea de que la divinidad se manifestaba de un modo especial sobre las montañas y las colinas llevó a los antiguos a construir santuarios sobre cerros o alturas artificiales. Esto dio origen, en Mesopotamia, a las famosas torres de varios pisos llamadas *zigurats*, que se elevaban a veces hasta 90 metros. En lo más alto solían tener un santuario, al cual se subía por rampas en forma de espiral sobre las paredes externas de la torre. También parece que tenían un santuario en la base, según han demostrado las excavaciones llevadas a cabo en diversas ruinas de *zigurats* [23]. En Babilonia existía la famosa *zigurat* denominada *Etemenanki* = «templo del fundamento del cielo y de la tierra». Tenía una base cuadrada de 91 metros por otros tantos de altura [24].

El templo ordinario mesopotámico imitaba la estructura y la disposición del palacio de un rey. En él residía el dios representado por su estatua. Y lo mismo podemos decir de los templos de Siria-Palestina, aunque adaptándose a las diversas modalidades que revestían los palacios reales en las diferentes regiones del Oriente. En el segundo milenio se modifica el tipo común de templo, añadiéndole una *cella*, frecuentemente un

[18] Cf. Jue 3,7; 2 Re 23,4.
[19] Cf. Ex 34,13; Dt 12,3; Jue 6,25-26; 2 Re 23,6.15.
[20] Cf. Dt 16,21; 2 Re 23,14; Miq 5,13.
[21] Cf. 1 Re 14,15; 16,33; 2 Re 13,6; 17,10.16; 21,3; Is 17,8-9.
[22] Cf. Lev 26,30; 2 Crón 14,4; 34,4.7; Ez 6,4.6; H. INGHOLT, *Le sens du mot hamman*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* II (París 1939) p.795-802; L. H. VINCENT, *La notion biblique du haut lieu*: RB 55 (1948) 245-278.438-445; C. C. MCCOWN, *Hebrew High-Places and Cult Remains*: JBL 69 (1950) 205-219; F. HVIDBERG, *The Massebah and the Oly Seed (Is 6,13)*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes. Festschrift Mowinckel* (Oslo 1955) p.96-99; A. DUPONT-SOMMER, *Les autels à encens de Lakish*, en *Mélanges Isidore Lévy*. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves XIII (1955) p.135-152; W. F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine*, en *Volume du Congrès, Strasbourg*. Suppl. a VT 4 (Leiden 1957) p.242-258; S. IWRY, *Massebah and Bamah in 1QIsA 6,13*: JBL 76 (1957) 225-232; R. AMIRAN, *The Tumuli West of Jerusalem*: Israel Exploration Journal 8 (1958) 205-227; R. DE VAUX, o.c., II p.107-113.
[23] Cf. H. J. LENZEN, *Die Entwicklung der Ziggurat von ihren Abfängen bis zur Zeit der III Dynastie von Ur*. Ausgrabungen in Uruk-Warka IV (Leipzig 1941); L. H. VINCENT, *De la Tour de Babel au Temple*: RB 53 (1946) 403-440; A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel* (París 1949); P. AMIET, *Ziggurats et culte en hauteur*: Rev. d'Assyriologie 47 (1953) 23-33; R. GHIRSHMAN, *Cinquième campagne de fouilles à Tchoga-Zanbil, près Suse*, en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions* (París 1956) p.335-344.
[24] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.104.

poco elevada, y un pórtico o un vestíbulo. Es el plan que se ve en un santuario del siglo XV-XIV a.C. descubierto recientemente en Hasor. Y será también el plan que adoptará Salomón para el templo de Jerusalén.

En Israel encontraremos las mismas concepciones religiosas que en otros pueblos del Oriente antiguo, aunque depuradas por el monoteísmo yahvista. Si bien la religión israelita no admitía imágenes, no obstante, el templo era la «casa de Yahvé», el lugar donde Yahvé había establecido que «en él estaría su nombre» [25].

2. **Los lugares de culto en la época patriarcal.**—La tradición israelita ha conservado el recuerdo de la fundación de ciertos santuarios por los patriarcas. Estos estaban situados en los lugares por donde habían pasado o habían habitado los patriarcas, y habían sido señalados por alguna teofanía divina. Los más importantes fueron los de Siquem, Betel, Mambré y Bersabé.

a) *Siquem.*—Según la tradición yahvista de Gén 12,6-7, Abrahán, al entrar en Canaán, se detuvo en Siquem, junto a la «encina de Moreh», que parece era un santuario cananeo. Allí se le apareció Yahvé y le prometió darle aquel país a sus descendientes. Abrahán entonces edificó allí un altar.

La tradición elohísta relaciona el santuario de Siquem con Jacob y sus hijos. Al volver de Mesopotamia, Jacob acampa frente a Siquem; allí compra una parcela de tierra a los hijos de Hamor, en la que planta su tienda y erige un altar que designa con el nombre «El Elohé Israel» = El, Dios de Israel [26]. Al tener que dejar Siquem, a causa del pérfido ataque de Simeón y de Leví [27], Jacob con toda su familia se purifica, lava los vestidos y entierra «bajo la encina que hay junto a Siquem» los dioses familiares que habían traído de Harrán. Este acto ritual significa el abandono de las prácticas paganas, algo semejante a lo que se narra en Jos 24,21-24.

En Siquem, las tribus de Israel, una vez que se apoderaron, bajo la guía de Josué, de la parte central del país de Canaán, establecieron un pacto con Yahvé, y, como testimonio de esta alianza, Josué «tomó una gran piedra y la alzó allí debajo de la encina que hay en el santuario de Yahvé» [28].

[25] Cf. 1 Re 8,29; H. H. NELSON-L. OPPENHEIM-G. E. WRIGHT, *The Significance of the Temple in Ancient Near East:* The Biblical Archaeologist 7 (1944) 41-63.66-77.

[26] Cf. Gén 33,18-20.

[27] Cf. Gén 35,1-4.

[28] Jos 24,25-28. Cf. A. ALT, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, en sus *Kleinen Schriften* I (Munich 1953) p.79-88; E. NIELSEN, *Shechem. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955); C. A. KELLER, *Die Legenden um Sichem:* ZATW 67 (1955) 143-154; J. T. MILIK, *Le sanctuaire de Baal Berit à Sichem:* RB 66 (1959) 560-562.

En la época de los jueces, el santuario de Siquem fue eclipsado por el de Silo, y a partir del cisma, bajo Jeroboam, por el de Betel.

b) *Betel.*—La tradición yahvista nos refiere que Abrahán erigió otro altar en su segundo campamento en la tierra de Canaán entre Betel y Hai [29]. Pero es a Jacob a quien se atribuye la fundación del santuario [30]. Cuando se dirigía a Harrán se detuvo en un lugar para dormir y en sueños vio una escalera que unía el cielo a la tierra. Al despertar se da cuenta de que aquel lugar es una *bet-El*, una «casa de Dios» y la puerta del cielo. Entonces alza como una *maṣṣebah* la piedra que le ha servido de almohada y la unge con óleo. Y hace el voto de levantar allí un santuario, al que pagará los diezmos si el Señor le concede volver sano y salvo. Este relato pertenece a la tradición elohísta. La yahvista añade una aparición de Yahvé en la que renueva a Jacob las promesas hechas a Abrahán. Al volver de Harrán, Jacob vino en peregrinación a Betel y allí levantó un altar y una estela [31].

Ya antes de Jeroboam, el santuario de Betel era uno de los más venerados. Según Jue 20,18.26-28; 21,2, los israelitas van a Betel a consultar a Yahvé; allí ayunan, lloran y ofrecen sacrificios, pues «por entonces estaba allí el arca de la alianza de Dios» [32]. Sabemos igualmente que los fieles israelitas iban en peregrinación a aquel santuario y le ofrecían los diezmos [33]. Después del cisma, el rey Jeroboam hizo de Betel el santuario principal del reino del norte y el rival del de Jerusalén. Estableció en él un becerro de oro que probablemente no representaba a Yahvé, sino que venía a ser, como el arca, una especie de escabel sobre el cual habitaba la majestad divina [34].

Parece que Betel, lo mismo que Siquem, antes de ser un santuario de Yahvé, ya era un lugar de culto cananeo. La insistencia con que Jacob habla de dicho lugar, llamándolo *maqom*, terrible [35], es un indicio de que allí existía ya un «lugar de culto».

c) *Mambré.*—Bajo la encina de Mambré edificó Abrahán otro altar [36]. En dicho lugar residieron también los patriarcas

[29] Cf. Gén 12,8. Véase J. P. HYATT, *The Deity Bethel and the Old Testament:* Journal of the American Oriental Society 59 (1939) 81-98; K. GALLING, *Bethel und Gilgal:* Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 66 (1943) 140-155; 67 (1944-1945) 21-43.

[30] Cf. Gén 28,10-22.

[31] Cf. Gén 35,1-9.14-15.

[32] Jue 20.26-27.

[33] Cf. 1 Sam 10,3; Am 4,4.

[34] Cf. 1 Re 12,28-29; O. EISSFELD, *Der Gott Bethel:* Archiv für Religionswissenschaft 28 (1930) 1-30; C. A. KELLER, *Die Legende von Bethel:* ZATW 67 (1955) 162-168.

[35] Cf. Gén 28,11.17; J. P. HYATT, *The Deity Bethel and the Old Testament:* Journal of the American Oriental Society 59 (1939) 81-98; R. DE VAUX, o.c., II p.118.

[36] Cf. Gén 13,18.

Abrahán, Isaac y Jacob [37]. En Mambré fue donde Abrahán recibió los tres misteriosos personajes entre los cuales se ocultaba el mismo Yahvé [38]. Y en Mambré parece que tuvo lugar la escena de la alianza de Gén 15. Tenemos, pues, todos los elementos de un santuario: teofanías, un altar y un árbol sagrado.

Fuera del Génesis, la Biblia no habla nunca de Mambré. Sin embargo, existen testimonios tardíos extrabíblicos que demuestran la permanencia del culto en dicho lugar [39]. En los primeros siglos de la era cristiana sabemos que Mambré era un centro de peregrinación de judíos, cristianos y paganos, en el cual se veneraba el árbol sagrado de Abrahán y allí cada uno cumplía sus devociones según su creencia [40]. Hoy día todavía se ven las ruinas romanas y bizantinas de Mambré en Ramet el-Khalil, a tres kilómetros al norte de Hebrón.

d) *Bersabé.*—Con Bersabé se relacionan estrechamente los recuerdos de la vida de Isaac. Allí se le apareció Yahvé durante la noche y le confirmó las promesas hechas a Abrahán; allí levantó Isaac un altar e invocó el nombre de Yahvé [41]. Jacob también sacrificó en el lugar santo de Bersabé y fue favorecido con una aparición celeste [42]. Pero en Gén 21,33 se atribuye la fundación del santuario a Abrahán [43].

Al final de la época de los jueces sabemos que Samuel estableció a sus hijos como jueces en Bersabé, lo que supone que existía allí un santuario [44]. Y si nos atenemos al testimonio de Am 5,5; 8,14, los israelitas del reino del norte venían en peregrinación a Bersabé, lo cual demuestra y confirma la antigüedad del santuario [45].

Estos santuarios, tan venerados por los antiguos israelitas a causa de los recuerdos que encerraban de los patriarcas, fueron posteriormente condenados por los profetas. Esta condenación no parece sea debida en su totalidad a la centralización del culto, sino más bien a los recuerdos y a los residuos que aún quedaban en dichos santuarios del culto cananeo. En el período profético, la religión yahvista se hizo más exigente, y

[37] Cf. Gén 14,13; 18,1; 35,27; 23,17.19; 25,9; 49,30; 50,13.
[38] Cf. Gén 18. Véase R. de Vaux, *Mambré:* DBS 5 (1957) 753-758; Id., *Les Institutions de l'A.T.* II p.119-120; E. Mader, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramet el Halil in Südpalästina* (Friburgo in Br. 1957).
[39] Cf. Josefo Flavio, *De Bello iud.* 4,9,7; *Ant. iud.* 1,10,4; *Libro de los Jubileos* 14,11.
[40] Cf. Sozomeno, *Hist. Eccl.* 2,4.
[41] Cf. Gén 26,23-25.
[42] Cf. Gén 46,1-4.
[43] El P. De Vaux cree que el texto de Gén 21,33 ha de ser considerado como una adición posterior (cf. *Institutions de l'A. T.* II p.121).
[44] Cf. 1 Sam 8,1-2.
[45] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.121.

de ahí que Amós condenara el culto un tanto sincretista y lleno de supersticiones de Betel y de Bersabé [46].

3. **El tabernáculo del desierto y el arca de la alianza.**— Durante la permanencia de los israelitas en el desierto se sirvieron de una tienda como santuario. Era, en efecto, la tienda de la reunión o del encuentro, porque en ella era donde Yahvé hablaba con Moisés «cara a cara» [47]. Todo el que quería consultar a Yahvé iba a la tienda, en donde Moisés le servía de intermediario al lado de Dios [48]. Estos textos representan la tradición más antigua. La tradición sacerdotal, que es posterior, también conserva el nombre de tienda de la reunión [49]; pero la designa más gustosamente con el término de morada, *miškan* [50]. De este modo preparaban la doctrina judía de la *Shekinah* y la del evangelio de San Juan: «El Verbo se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros» [51].

La presencia de Dios en esta tienda de la reunión se manifestaba por el descenso de una nube sobre ella [52]. La tienda parece que estaba emplazada en medio del campamento de los hijos de Israel [53]. Por eso se dice que Yahvé habitaba en medio de su pueblo [54], y, en consecuencia, los israelitas debían vigilar con cuidado especial de la pureza del campamento para no ofender la presencia del Señor [55].

Según la tradición sacerdotal, la tienda de la reunión tenía las siguientes medidas: un rectángulo de 30 × 10 codos y 10 codos de alto. La entrada la tenía del lado oriental. Estaba cubierta con grandes piezas de tela fina cosidas entre sí y bordadas con figuras de querubines. Sobre ellas se extendían bandas de tela de pelo de cabra que caían por entrambos costados. Todo esto era a su vez cubierto con pieles de carnero teñidas de rojo. Una cortina cerraba la entrada de la tienda, y en el interior un velo precioso colocado a 10 metros de la entrada marcaba la separación entre el santo y el santo de los santos. En este último lugar estaba el arca de la alianza. En el santo se hallaban el candelabro de siete brazos y la mesa de los panes de la proposición. El altar de los holocaustos estaba delante de la entrada de la tienda, juntamente con el depósito de

[46] Cf. Am 5,5; 8,14; 1 Re 13,1-9. Véase ZIMMERLI, *Geschichte und Tradition von Beerseba im Alten Testament* (Giessen 1932).
[47] Cf. Ex 33,11; Núm 12,8.
[48] Cf. Ex 33,7.
[49] Cf. Ex 29,42-43; 30,36.
[50] Cf. Núm 24,5; Jue 8,11; 2 Sam 7,6. Véase R. DE VAUX, o.c., II p.123.
[51] Jn 1,14.
[52] Cf. Ex 33,9; Núm 12,4-10.
[53] Cf. Núm 2,2.17.
[54] Cf. Ex 25,8. Sin embargo, otra tradición, la elohísta, parece colocarla fuera del campamento: Ex 33,7-11; Núm 11,24-30.
[55] Cf. Núm 5,3.

agua para las abluciones. En torno a la tienda se extendía un atrio de 100 × 50 codos, limitado por una barrera de estacas de bronce de las que pendían cortinas de lino [56].

Probablemente, mucho de esta descripción es una reconstrucción ideal de la tienda del desierto. El autor debió de servirse del modelo del templo de Salomón para su reconstrucción. La tienda del desierto era seguramente de proporciones más reducidas.

Las tribus beduinas del desierto, incluso hoy día, tienen una pequeña tienda, una especie de palanquín, llamado *'utfa* o *merkab*, que les acompaña en sus desplazamientos. Es transportada por un camello. En los combates, la hija del jeque o una joven hermosa se coloca en dicha tienda y desde allí excita a los guerreros. Se cree que un poder sobrenatural reside en la *'utfa*, e incluso se llega a veces hasta ofrecer un sacrificio a la divinidad que se piensa habita en ella. Existe en esto una evidente analogía con el santuario itinerante de los hebreos y también con el arca de la alianza y el papel que ésta desempeñó en las guerras de Israel [57].

El *arca de la alianza* o el «arca del testimonio» era el objeto más sagrado de toda la religión yahvista. Se le llamaba del «testimonio» por las dos «tablas del testimonio», es decir, las tablas de la Ley, que contenía [58]. Según la descripción que se nos da de ella en Ex 25,10-22; 37,1-9, se trataba de una caja de madera de acacia, de 1,25 metros de larga por 0,75 metros de ancha y de alta, revestida de oro fino y con anillos por donde se metían las barras que servían para transportarla. La tapa del arca era una placa de oro de la misma medida que la caja, llamada *kapporet* = «propiciatorio», en conformidad con la raíz verbal y con el papel desempeñado en el día de la Expiación, el *Yom hakkippurim* [59]. A los dos extremos del *kapporet* están colocadas dos figuras de querubines que lo protegen con sus alas desplegadas.

El Deuteronomio añade que Moisés puso dentro del arca

[56] Cf. Ex 26-27; 36,8-38; 40,30. Véase O. EISSFELD, *Lade und Stierbild*: ZATW 58 (1940-1941) 190-215; J. MORGENSTERN, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting*: Hebrew Union College Annual 17 (1942-1943) 153-266; 18 (1943-1944) 1-52; F. M. CROSS, *The Tabernacle*: The Biblical Archaelogist 10 (1947) 45-68; A. KUSCHKE, *Die Lagervorstellung der priesterlichen Erzählung*: ZATW 63 (1951) 74-105; M. HARAN, *The Ark and the Cherubim*: Israel Exploration Journal 9 (1959) 30-38; D. W. GOODING, *The Account of the Tabernacle Translation and Textual Problems of the Greek Exodus* (Cambridge 1959); L. ROST, *Die Wohnstätte des Zeugnisses*, en *Festschrift F. Baumgärtel* (Erlangen 1959) p.158-165; H. GRESSMANN, *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels* (Leipzig 1920).

[57] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.125-126; H. LAMMENS, *Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites*: Bulletin del'Institute Français d'Archéologie Orientale 17 (1920) 39-101; H. DANTHINE, *L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le Proche Orient ancien*, en *Mélanges Syriens offerts a M. R. Dussaud* II (París 1939) p.857-866.

[58] Cf. Ex 25,16; 26,33; 31,18; 40,20-21; Núm 9,15.

[59] Cf. Lev 16.

las dos tablas de piedra sobre las que Yahvé había escrito el decálogo [60]. Como éstas eran las «tablas de la alianza», el arca que las contenía se llamó «arca de la alianza» [61]. El transporte de ella estaba encomendado a los levitas [62]. Según Núm 10, 33-36, el arca precedía a los israelitas en sus marchas desde el Sinaí y señalaba las etapas que debían hacer. También desempeñó un papel importante en la entrada de Israel en la tierra prometida [63].

Después de la instalación en Canaán, el arca residió durante cierto tiempo en Guilgal [64]. Más tarde fue transportada a Betel [65] y a Silo [66]. En este último lugar estuvo durante la judicatura de Helí y la juventud de Samuel [67]. De Silo fue llevada a la batalla de Afeq, en la que fue capturada por los filisteos [68] y llevada a Asdod, Gat, Eqrón. Finalmente fue devuelta a los israelitas de Bet-Shemesh y colocada en Qiryat-Yearim [69]. Desde aquí la transportó David a Jerusalén, situándola bajo una tienda [70] hasta que Salomón construyó el templo, en cuya parte más santa, en el santo de los santos, colocó el arca [71]. A partir de este momento, los libros históricos no vuelven a hablar del arca. Es muy probable que haya sido destruida juntamente con el resto del templo el año 587 a.C., en que los babilonios quemaron el santuario edificado por Salomón [72].

El significado religioso del arca estaba principalmente en ser considerada como *el trono* y *el escabel* de Yahvé. Esto se deduce claramente de los relatos de 1 Sam 4-6; 2 Sam 6 y 1 Re 8, en los que el arca es presentada como el signo visible de la presencia de Dios. Tanto durante las marchas de Israel en el desierto [73] como en las guerras santas [74], el arca es considerada como el *palladium* del pueblo elegido. En 1 Sam 4,4 es llamada «el arca de la alianza de Yahvé Sebaot, que se sienta sobre los querubines»; y en 1 Crón 28,2, «el escabel de los pies de Dios» [75]. El arca con los dos querubines a sus lados representaba, pues, el trono y el escabel de Yahvé. Y si el trono estaba vacío, la causa era la prohibición de la religión israelita de hacer imágenes.

[60] Cf. Dt 10,1-5.
[61] Cf. Dt 9.9.
[62] Cf. Dt 10,8.
[63] Cf. Jos 3-6.
[64] Cf. Jos 7,6; Jue 2,1-5.
[65] Cf. Jue 20,27.
[66] Cf. 1 Sam 4,3.
[67] Cf. 1 Sam 3,3.
[68] Cf. 1 Sam 4,4-11.
[69] Cf. 1 Sam 5,1-7,1.
[70] Cf. 2 Sam 6.
[71] Cf. 1 Re 6,19; 8,1-9.
[72] Cf. 2 Re 25,9; Jer 3,16. Una tradición apócrifa, recogida por 2 Mac 2,4-5, narra que el profeta Jeremías habría escondido el arca con la tienda y el altar de los perfumes en el monte Nebo.
[73] Cf. Núm 10,33-36.
[74] Cf. 1 Sam 4; 2 Sam 11,11.
[75] Cf. Is 66,1; Ez 43,7; Lam 2,1; Sal 99,5; 132,7.

Si nos atenemos a una serie de textos de la tradición sacerdotal, Yahvé se manifestaba a Moisés y le comunicaba sus órdenes desde encima del *kapporet*, en medio de los querubines [76]. Este *kapporet*, colocado sobre el arca, parece ser distinto de la simple tapa del arca [77], e incluso parece tener mayor importancia que la misma arca [78]. Del día de la Expiación se dice que el sumo sacerdote hacía aspersiones de sangre sobre el *kapporet* y delante del *kapporet* [79], lo que parece indicar que se trataba de un objeto más voluminoso que la placa que tapaba el arca de la alianza. Es probable que, en el templo posterior al destierro, el *kapporet* fuera el sustituto del arca, que no había vuelto a ser reconstruida [80]. Esto parece deducirse de 1 Crón 28,11, en donde «la casa del *kapporet*» designa el santo de los santos. El *kapporet* debió de desaparecer a su vez en una época que nos es desconocida, porque el santo de los santos del templo de Herodes el Grande estaba, según Josefo Flavio [81], completamente vacío.

Contra la concepción del arca como el trono y el escabel de Yahvé no va lo que se dice en Dt 10,1-5, en donde el arca parece ser simplemente un cofre que contenía las tablas del decálogo. Las dos concepciones de arca-trono y de arca-receptáculo no son de ningún modo opuestas, sino que encuadran perfectamente en las costumbres de los pueblos antiguos del Oriente, que solían colocar las cláusulas de las alianzas y de los tratados en los templos, a los pies de la divinidad. Así prevén los tratados hititas y así lo practicaban los egipcios, como sabemos por documentos que han llegado hasta nosotros [82].

4. Santuarios israelitas en Palestina antes de Salomón. Después de la ocupación de Canaán por los israelitas, los santuarios de la época patriarcal apenas se nombran. En su lugar surgen otros nuevos, entre los cuales los de mayor importancia son: Guilgal, Silo, Mispa (= Masfa), Gabaón, Dan, Jerusalén.

a) *Guilgal*.—Fue el primer santuario erigido por Josué en la tierra prometida, inmediatamente después de haber atravesado el Jordán [83]. El lugar estaba entre Jericó y el Jordán, y posiblemente ya antes era un santuario cananeo. En Guilgal

[76] Cf. Ex 25,22; 30,6; Núm 7,89. El término *kapporet* significa «tapadera», «cubierta del arca». Viene de la raíz verbal *kaphar* = «cubrir», «tapar».

[77] Cf. Ex 35,12.

[78] Cf. Ex 25,17-22; 37,6-9.

[79] Cf. Lev 16,14-15.

[80] Cf. Jer 3,16.

[81] *De Bello iud.* 5,5,5.

[82] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.132.

[83] Cf. Jos 4,19-20; A. GEORGE, *Les récits de Gilgal en Josué v.2-15*, en *Mémorial Chaine* (Facult. Cathol. Théol. de Lyon 5, 1950) p.169-186; F. M. ABEL, *Galgala qui est aussi le Dodécalithon:* ibid., p.29-34; H. J. KRAUS, *Gilgal...* : VT 1 (1951) 181-199.

celebraron los israelitas la primera Pascua en Canaán y se circuncidaron todos los varones [84]. Era una manera de dar gracias a Dios por los beneficios que les había hecho en el largo peregrinar del desierto y por haberles concedido entrar en la tierra prometida [85]. En Guilgal se celebraban las demás fiestas del año, por ser el principal santuario israelita en esta primera etapa de su instalación en Canaán. A Guilgal vinieron los gabaonitas a pedir que hicieran alianza con ellos los israelitas [86].

Todavía en tiempo de Samuel, Guilgal conservaba importancia como santuario, ya que el profeta iba a aquel lugar para juzgar a Israel [87]. Según una de las tradiciones sobre la institución de la monarquía [88], Saúl fue proclamado rey en Guilgal «ante Yahvé» y allí se ofrecieron sacrificios de acción de gracias. En este mismo sitio se coloca el rechazo de Saúl como rey, pronunciado por Samuel dentro de un cuadro cultual [89]. A Guilgal vienen las tribus de Judá e Israel para acoger a David, después de la derrota de Absalón [90].

A partir de este momento, Guilgal desaparece de los relatos bíblicos; pero parece que su santuario continuó subsistiendo y que era frecuentado por el pueblo, pues los profetas lo condenan al mismo tiempo que Betel [91].

b) *Silo.*—En la época de los jueces, Silo se convirtió en el santuario principal de la federación de tribus. Era más céntrico y estaba mejor situado que Guilgal; por eso se explica que lo haya suplantado. Los orígenes del santuario de Silo son oscuros. Probablemente existía ya allí un lugar de culto cananeo. De todos modos sabemos que desde muy antiguo se colocan allí actos de culto: el libro de Josué narra que en Silo se reunieron las tribus de Israel [92], que se echaron las suertes «ante Yahvé» sobre el territorio de las tribus cisjordánicas [93] y que se levantó allí la tienda de la reunión [94]. Por el libro de los Jueces se sabe que cada año se celebraba en Silo una fiesta de peregrinación en la que las jóvenes israelitas danzaban y bailaban [95]. Elcana, el padre de Samuel, subía todos los años a Silo para ofrecer sacrificios a Yahvé Sebaot [96]. Fue allí donde se levantó el primer templo a Yahvé, en el cual residía el arca de la alianza [97].

[84] Cf. Jos 5,2-12.
[85] Cf. Jos 2-10.
[86] Cf. Jos 9,6ss.19.
[87] Cf. 1 Sam 7,16.
[88] Cf. 1 Sam 11,15.
[89] Cf. 1 Sam 13,7-15; 15,12-33.
[90] Cf. 2 Sam 19,16.41.
[91] Cf. Os 4,15; 9,15; 12,12; Am 4,4; 5,5. Tal vez Jue 3,19.26 sea una censura velada contra los *massebot* del santuario de Guilgal que habían hecho su culto sospechoso (cf. R. de Vaux, o.c., II p.134-135).
[92] Cf. Jos 18,1; 21,2; 22,9.
[93] Cf. Jos 18,8.
[94] Cf. Jos 18,1; 19,51.
[95] Jue 21,19-21.
[96] Cf. 1 Sam 1,3.
[97] Cf. 1 Sam 1,7; 3,3.

Con la captura del arca por los filisteos en la batalla de Afeq [98], el santuario de Silo desaparece de la historia. Es muy probable que los filisteos, después de su victoria, hayan tomado la ciudad de Silo, saqueándola y destruyéndola. Las excavaciones llevadas a cabo en Seilún, el lugar actual de la antigua Silo, manifiestan una destrucción de la ciudad hacia mediados del siglo XI a.C.

c) *Mispa = Masfa.*—Con motivo del crimen de Guibea, los israelitas se juntaron en Masfa ante Yahvé y allí hicieron juramento solemne [99]. Esta noticia, transmitida por el libro de los Jueces, nos demuestra que en Masfa había un santuario. En tiempo de Samuel y de Saúl se vuelve a hablar del santuario, diciendo explícitamente que se reunió el pueblo, se invocó el nombre de Yahvé, se derramó agua delante de Yahvé como rito de súplica y se le ofreció un sacrificio [100]. En Masfa juzgaba también Samuel a Israel [101]. En Masfa fue designado Saúl rey de Israel mediante las suertes sagradas ante Yahvé: así lo refiere la tradición de I Sam 10,17-24.

Sin embargo, Masfa perdió pronto su importancia religiosa y vuelve a aparecer muy pocas veces en la Biblia. Después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, Masfa se convirtió en el centro de la comunidad judía bajo la dirección de Godolías; pero este súbito resurgir fue muy efímero [102]. En tiempo de los Macabeos, cuando todavía estaba Jerusalén bajo el dominio de los sirios, los judíos se reunieron en Masfa, ayunaron, oraron y consultaron la Ley [103].

d) *Gabaón.*—De Gabaón se nos dice en tiempo de Salomón que era «el lugar alto más importante» [104], lo que parece indicar que allí existía un santuario. El «lugar alto» de Gabaón parece se encontraba sobre la altura llamada hoy día Neby-Samwil. En este sitio fue donde se ejecutó la sentencia de muerte contra los descendientes de Saúl que David entregó a los gabaonitas, los cuales «los colgaron ante Yahvé en Gabaón sobre la montaña de Yahvé» [105]. Esta especie de rito recuerda las prácticas cananeas y parece indicar que el culto de Yahvé había sucedido a otro culto más antiguo.

[98] Cf. I Sam 4,1-11. Véase O. EISSFELD, *Silo und Jerusalem*, en *Volume du Congrès, Strasbourg*. Suppl. a VT 4 (Leiden 1957) p.138-147.
[99] Cf. Jue 20,1.3; 21,1.5.8.
[100] Cf. I Sam 7,5-12.
[101] Cf. I Sam 7,16.
[102] Cf. Jer 40-41.
[103] Cf. I Mac 3,46-54.
[104] Cf. I Re 3,4. Véase A. BRUNO, *Gibeon* (Leipzig 1923).
[105] 2 Sam 21,1-14; Cf. H. CAZELLES, *David's Monarchy and the Gibeonite Claim, 2 Sam 21,1-14*: Palestine Exploration Quarterly (1955) 165-175.

e) *Ofra y Dan.*—En la época de los jueces tenemos noticias de otros dos santuarios: el levantado por Gedeón en Ofra y el de los danitas.

Según el relato de Jue 6,11-24, un ángel se aparece a Gedeón debajo de un árbol junto a una roca. Le confía la misión de salvar a Israel de la opresión madianita, y Yahvé acepta como sacrificio un cabrito y panes ácimos preparados por el mismo Gedeón. Después de lo cual Gedeón edificó un altar al nombre de Yahvé-Shalom. Y más tarde, terminada la persecución de los madianitas con una gran victoria, Gedeón utiliza una parte del botín para hacer un efod. El efod del que se habla aquí era un objeto cultual que formaba parte del mobiliario de un santuario al estilo cananeo [106]. De este santuario de Gedeón no se vuelve a hablar más en la Biblia.

El santuario de Dan tuvo una historia mucho más larga que el de Gedeón. Sus orígenes comienzan con un santuario doméstico. Un tal Mika había robado a su madre cierta cantidad de dinero que después le devolvió. La madre empleó el dinero para hacer una imagen tallada y chapeada, que luego colocó en un santuario doméstico, en una «casa de Dios», juntamente con un efod y con sus *terafim.* Y para servir el santuario consagró sacerdote a su hijo. Más tarde pasó por allí un levita, el cual fue contratado por Mika para hacer de sacerdote. Poco tiempo después, un clan de danitas que emigraba hacia el norte, al pasar por junto la casa de Mika, robó todo el mobiliario del santuario y convenció al levita para que fuera con ellos. Llegados a Lais, los danitas mataron a toda la población de aquella ciudad, le cambiaron el nombre en Dan e instalaron en ella el ídolo de Mika [107].

Del relato se deduce que el autor sagrado ha querido demostrar que el santuario de Dan, antepasado del santuario que allí mismo establecerá Jeroboam con un becerro de oro [108], era ilegítimo y además estaba servido por un falso sacerdote. Sin embargo, el santuario originariamente estaba consagrado a Yahvé, y los espías de los danitas, al pasar por allí, consultaron a Yahvé por medio del efod y el Señor les dio la respuesta [109]. Todo lo cual indica que el santuario de Mika era un lugar dedicado a Yahvé.

[106] Cf. Jue 8,22-28. Véase C. A. KELLER, *Ueber einige alttestamentliche Heiligtumslegenden I, B. Die Legenden um Ophra:* ZATW 67 (1955) 154-162; E. KUTSCH, *Gideons Berufung und Altarbau, Jdc 6,11-24:* TLitZ 81 (1956) 75-84.

[107] Cf. Jue 17-18. Véase A. FERNÁNDEZ, *El santuario de Dan:* Bi 15 (1934) 237-264; A. MURTONEN, *Some Thoughts on Judges 17ss:* VT 1 (1951) 223-224; C. HAURET, *Aux origines du sacerdoce danite,* en *Mélanges... A. Robert* (Paris 1957) p.105-113.

[108] Cf. 1 Re 12,29-30.

[109] Cf. Jue 18,5-6.

f) *Jerusalén.*—Entre los santuarios israelitas anteriores a Salomón, el de Jerusalén fue el último erigido. Después que David conquistó Jerusalén, se preocupó de transportar a su nueva capital el arca de la alianza que aún estaba en Qiryat-Yearim [110]. En Jerusalén la colocó en el lugar santo bajo la tienda que había mandado levantar para acogerla y ofreció a Yahvé holocaustos y sacrificios eucarísticos [111].

Este traslado del arca tuvo gran importancia tanto política como religiosa. Desde el punto de vista político, con el arca en la nueva capital, que no pertenecía propiamente a ninguna tribu, lograba extender su influencia sobre todas las corrientes existentes entre el pueblo y aseguraba su cohesión. Desde el punto de vista religioso, la erección del tabernáculo y la colocación del arca en él significaba que Jerusalén se consideraba como la heredera del santuario de Silo y de la tienda del desierto. Jerusalén, con la posesión del arca, atraerá hacia sí todas las miradas de los israelitas. Se convertirá en la Ciudad Santa. Y el aspecto religioso de la ciudad de David eclipsará al político y perdurará a través de los siglos, aun después de haber perdido la independencia nacional.

En la vida de David encontramos también otro hecho que tiene importancia para nuestro objeto. En 2 Sam 24,16-25 se dice que, con ocasión de una peste que se había desencadenado sobre el pueblo, un ángel de Yahvé se apareció a David junto a la era de Arauna el jebuseo, le comunicó la cesación de la peste, y entonces David erigió un altar en el lugar de la aparición y ofreció sobre él sacrificios. Sobre este mismo lugar edificaría después Salomón su famoso templo.

Poco o nada sabemos de la existencia de un santuario en la Jerusalén predavídica. Sin embargo, el Gén 14,18-20 nos habla de Melquisedec, rey de Salem, o sea de Jerusalén [112], y sacerdote de El-Elyon. El relato bíblico lo pone en relación con Abrahán, pues bendice a éste, y Abrahán, a su vez, le paga los diezmos. La finalidad que se propone el autor sagrado al poner a Abrahán en relación con Jerusalén es la de legitimar los lazos antiquísimos que habrían existido entre Israel y Jerusalén y la de demostrar los derechos que el rey y el sacerdocio de Jerusalén tenían sobre todo Israel [113]. Por otra parte,

[110] Cf. 2 Sam 6,1-15.

[111] Cf. 2 Sam 6,17-19; R. PORTER, *The Interpretation of 2 Sam VI and Psalm 132:* JTS 5 (1954) 161-173.

[112] Cf. Sal 76,3; H. SCHMIDT, *Jahwe und die Kulttradition von Jerusalem:* ZATW 67 (1955) 168-197; O. EISSFELD, *Silo und Jerusalem,* en *Volume du Congrès, Strasbourg.* Suppl. a VT 4 (Leiden 1957) p.138-147.

[113] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.143-144; M. NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition:* Oudtestamentische Studiën 8 (1950) 28-46; L. H. VINCENT, *Abraham à Jérusalem:* RB 58 (1951) 360-371.

Melquisedec es considerado como sacerdote de El-Elyon, que era, al parecer, un dios cananeo [114]. De donde se seguiría que Yahvé había reemplazado, como en otros casos, la antigua divinidad pagana y había asumido sus títulos: Yahvé también será llamado «el Altísimo, el dueño de cielos y tierra» [115]. Además, es muy posible que el santuario de Yahvé en Jerusalén sea la continuación del santuario cananeo, y que incluso haya sido levantado sobre el mismo emplazamiento del lugar de culto pagano. Algunos autores van todavía más lejos y piensan que el templo de Yahvé en Jerusalén haya heredado el sacerdocio del dios cananeo El-Elyon. Para estos autores, Sadoc, que constituirá una nueva línea sacerdotal bajo David y Salomón, sería el sacerdote de El-Elyon al momento de conquistar David la ciudad, y le habrían ordenado continuar al servicio del santuario de Yahvé [116].

B. El templo de Jerusalén

David, una vez que logró vencer a todos sus enemigos y extender los confines de su reino hasta la Siria, pensó en la edificación, no sólo de un palacio digno de un rey tan poderoso, sino también en la construcción de un suntuoso templo a Yahvé. Todo esto entraba dentro de las ideas normales de un rey oriental que desease mostrar su poder con grandes y suntuosos edificios. Sin embargo, Dios reservaba a Salomón la edificación del templo de Jerusalén, pues David estuvo casi toda su vida empeñado en guerras [1] y derramó mucha sangre [2]. Salomón sería, en cambio, el rey «pacífico» y sabio que dedicaría todas sus energías a la ejecución de una obra tan importante.

1. **El templo de Salomón.**—El hijo y sucesor de David comenzó la construcción del templo el año cuarto de su reinado, y duró hasta el año undécimo [3]. Los obreros especializados y gran parte de los materiales provenían del Líbano [4]. La piedra era extraída de canteras próximas a Jerusalén [5]. Los israelitas condenados a trabajos forzados suministraron la mayor parte de la mano de obra [6].

[114] Así parece deducirse de una inscripción fenicia de Karatepé, de un tratado arameo de Sfiré y del testimonio de Filón de Byblos.

[115] Cf. Gén 24,3; Sal 18,14; 47,3; 97,9.

[116] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.145; H. H. Rowley, *Zadok and Nehustan*: JBL 58 (1939) 113-141; Id., *Melchizedek and Zadok*, en *Festschrift Bertholet* (Tubinga 1950) p.461-472.

[1] Cf. 1 Re 5,17-19; 8,15-21.

[2] Cf. 1 Crón 22,8-10; 28,3.

[3] Cf. 1 Re 6,37-38; véase 6,1.

[4] Cf. 1 Re 5,15-26.

[5] Cf. 1 Re 5,29.31.

[6] Cf. 1 Re 5,20.23.27-30. Véase R. de Vaux, *Notes sur le Temple de Salomon*: Qedem 2 (1945) 48-58 (en hebreo); Id., *Les Institutions de l'A. T.* II p.148-161; G. E. Wright, *The*

La descripción del templo de Salomón se da en 1 Re 6-7 y en 2 Crón 3-4. Pero en muchos lugares esta descripción es sumamente difícil de interpretar, pues el texto ha sido desfigurado por copistas que ya no lo entendían y ha sido sobrecargado con glosas para magnificar el esplendor del edificio. De ahí que las reconstrucciones sean siempre un tanto problemáticas y estén sujetas a cambios.

a) *El edificio.*—El templo de Salomón era esencialmente un edificio rectangular de 35 × 10 × 15 metros, construido sobre una explanada artificial, orientado de este a oeste, y compuesto de tres cuerpos: un vestíbulo, llamado en hebreo *Ulam;* una sala o aula, cuyo nombre era *Hekal,* y que más tarde recibió el apelativo de «el *santo*» *(= Qodesh),* y, finalmente, la parte más secreta y santa, la *cella,* donde habitaba Dios, llamada *Debir,* que luego fue designada también con la expresión «el *santo de los santos*» *(Qodesh qodashim).*

El *vestíbulo* o *Ulam,* en saledizo y formando cuerpo con el resto del edificio, era lo primero que se encontraba una vez franqueada la fachada. Medía 10 metros de ancho y 5 metros de largo. Delante del vestíbulo, y formando una especie de fachada, se levantaban dos columnas de bronce, rematadas con sendos capiteles, con una altura total de 12 metros cada una. La columna de la derecha recibía el nombre de *Yakin,* «es sólida», y la de la izquierda el de *Bo'az,* «tiene fuerza». Estos nombres enigmáticos [7] pueden referirse a Yahvé en relación con el templo, o bien al mismo templo.

Atravesando el vestíbulo, una doble puerta de ciprés daba paso al *Hekal,* llamado también *santo,* que medía 10 metros de ancho, 20 de largo y 15 de alto. El interior de la sala estaba recubierto de placas de madera de cedro, con esculturas de querubines, guirnaldas de flores y palmeras. La sala estaba iluminada por ventanas cuadradas que se abrían a una altura aproximada de 9 metros en los muros laterales [8].

El *Debir* o *cella,* conocido comúnmente con el nombre de «el *santo de los santos*», era una estancia en forma cúbica, pues medía 10 metros de ancho por 10 de largo y 10 de alto. No tenía iluminación alguna, sino que era totalmente oscura, porque Dios quería habitar en la oscuridad [9]. Estaba a un nivel más alto que el *Hekal.*

Tempel of Solomon: The Biblical Archaeologist 7 (1944) 73-77; L. H. VINCENT-A. M. STEVE, *Jérusalem de l'Ancien Testament* II-III (París 1954-1956) p.373-610; G. E. WRIGHT, *The Steven's Reconstruction of the Solomonic Temple:* The Biblical Archaeologist 18 (1955) 41-44; P. L. GARBER, *Reconsidering the Reconstruction of Solomon.s Temple:* JBL 77 (1958) 123-129.

[7] Cf. R. B. Y. SCOTT, *The Pillars Jachin and Boaz:* JBL 58 (1939) 143-149; H. G. MAY *The Two Pillars before the Temple of Solomon:* BASOR 88 (1942) 19-27.

[8] Cf. 1 Re 6,4. [9] Cf. 1 Re 8,12.

Exteriormente, el *Hekal* y el *Debir* estaban rodeados, por los lados norte, oeste y sur, de construcciones anejas, adosadas a los muros. Constaban de tres pisos, apoyados el uno sobre el otro. Como el muro del templo que sostenía los tres pisos iba adentrándose en forma de escalones, los pisos resultaban mayores de arriba abajo. El primer piso tenía 2,50 metros de ancho, el segundo 3 metros y el tercero 3,50 metros. Todo este edificio exterior estaba destinado a los sacerdotes y empleados del templo, y servía para almacenar y guardar cosas necesarias para los sacrificios y las oblaciones, muebles y utensilios del culto. El «tesoro» se guardaba en los sótanos o en los muros del templo [10].

El templo estaba circundado a cierta distancia por un muro que formaba el *atrio*, llamado «atrio interior» para distinguirlo de otro más amplio que rodeaba todo el conjunto templo-palacio y que se le daba el nombre de «atrio exterior» [11]. En el templo de Herodes el Grande había cuatro atrios: el atrio de los sacerdotes, el atrio de los israelitas, el atrio de las mujeres y el atrio de los gentiles [12].

Estos eran los elementos principales del templo de Salomón. Muestra grandes analogías con los templos siro-fenicios de la misma época. Lo que no tiene nada de extraño, si tenemos presente que el arquitecto y los obreros especializados que trabajaron en la construcción del templo eran fenicios. La disposición del *Ulam*, *Hekal* y *Debir* en fila, una después de otra, siguiendo la largura de un edificio que mantiene una anchura constante, se encuentra en diversos santuarios fenicios recientemente descubiertos. Así sucede con un templo encontrado en Alalakh (= Tell Atchana), al norte de Siria, construido en el siglo XIII a.C. En Hasor, norte de Palestina, se han hallado las ruinas mejor conservadas de un templo de la misma época y con la misma estructura. Igualmente, en Tell Tainat, al norte de Siria y no lejos de Alalakh, se descubrieron los restos de otro templo de la misma forma que el templo salomónico, construido probablemente en el siglo IX a.C. [13]

En cuanto a *las proporciones* del templo de Salomón será interesante e instructiva una breve comparación con otros

[10] Cf. 1 Re 6,5; L. WATERMAN, *The Treasuries of Solomon's Private Chapel*: JNES 6 (1947) 161-163; G. E. WRIGHT, *Dr. Waterman's View concerning the Solomonic Temple*: JNES 7 (1948) 53.

[11] Cf. 1 Re 6,36; 7,12.

[12] En tiempo del rey Josafat parece que ya se había añadido un «nuevo atrio» al templo de Salomón (2 Crón 20,5). De Manasés se dice que levantó dos altares «en los dos atrios del templo» (2 Re 21,5; cf. Jer 36,10).

[13] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.154-155; C. W. MCEWAN, *The Syrian Expedition of the Oriental Institute of the University of Chicago*: American Journal of Archaeology 41 (1937) 8-13; L. WOOLLEY, *Alalakh, An Account of the Excavations at Tell Atchana* (Londres 1955) p.82-89; Y. YADIN, *Excavations at Hazor, 1957*: Israel Exploration Journal 8 (1958) 11-14.

templos famosos de la antigüedad. El templo salomónico medía de largo 35 metros, entre el *Ulam*, *Hekal* y *Debir*, 10 de ancho y 15 de alto. Ahora bien, el templo de Luxor, en Egipto, construido por Amenofis III (1412-1375), tenía 190 metros de largo y 55 de ancho. Más tarde, Ramsés II (1292-1225) lo alargó hasta 260 metros. El templo de Amón, en Karnak, superaba todavía estas medidas. Solamente la sala Hipóstila, edificada bajo los reinados de Seti I y Ramsés II y que representaba la cuarta parte de la construcción, tenía 103 metros de anchura y 52 de longitud, con columnas de 24 metros de altura. En Babilonia, el templo *Esagila* era casi cuadrado, pues medía 79,30 × 83,50. La *Etemenanki*, o sea la torre de Babel, en forma de pirámide cuadrada con siete pisos, medía en su base 91,50 por cada lado, y la altura debía de ser de otros tantos.

Comparando estas medidas con las de la obra salomónica, se puede concluir que el templo de Salomón, en relación con los templos principales de Egipto y Babilonia, era más o menos lo que actualmente puede ser una iglesia ordinaria de un pueblo de Castilla con respecto a la gran basílica de San Pedro de Roma [14].

b) *Emplazamiento del templo de Salomón.*—El templo fue edificado en el lugar en que David había levantado un altar, es decir, en la era de Arauna [15]. Era la colina rocosa que dominaba al norte el Ofel donde se asentaba la primitiva ciudad de David. En el mismo sitio fueron edificados más tarde los templos de Zorobabel y el de Herodes el Grande. El lugar está ocupado hoy día por la mezquita de Omar, el Haram esh-Sherif, con una explanada de 490 metros de larga por 321 de ancha, obtenida en gran parte artificialmente, mediante construcciones de relleno, y que representa el recinto sagrado construido por Herodes. En el centro de esta inmensa explanada surge la cúpula de Omar, que cubre una «roca», la Sakhra, considerada como sagrada por los musulmanes. Indudablemente que esta roca, tan venerada por los musulmanes, estuvo en estrecha relación con el templo de Salomón. Hay serios argumentos para admitir que fue sobre esta roca sagrada sobre la que se levantaba el altar de los holocaustos de Salomón, y el resto del templo surgía al oeste de la roca sagrada [16].

[14] Cf. G. Ricciotti, *Historia de Israel* I (Barcelona 1945) n.394 p.313-314.

[15] Cf. 2 Sam 24,18-25; 1 Crón 22,1; 2 Crón 3,1.

[16] Cf. L. H. Vincenl-A. M. Steve, *Jérusalem de l'Ancien Testament* II-III p.587-595. Otros autores piensan que sobre la roca sagrada no estaba el altar de los holocaustos, sino el *Debir* o «santo de los santos» (cf. H. Schmidl, *Der heilige Fels in Jerusalem* [Tubinga 1933]; R. de Vaux, o.c., II p.156-157).

c) *Mobiliario del templo.*—Era todo él muy rico y variado. Las paredes y el techo estaban recubiertos de planchas de cedro, y el pavimento estaba hecho de madera de ciprés. En cada una de las tres partes del templo se encontraban las siguientes cosas:

En el *atrio* o *Ulam* se hallaba el altar de los holocaustos, de bronce, sobre el cual se quemaban las víctimas inmoladas [17]. También estaban en el *Ulam*: el *mar* de bronce, enorme depósito de agua soportado por doce toros de bronce—el número de las tribus de Israel—, que se encontraban agrupados de tres en tres y miraban hacia los cuatro puntos cardinales [18]. Diez conchas de bronce colocadas sobre carritos con ruedas, que servían para transportar el agua desde el «mar» de bronce a donde se necesitara [19]. El agua del «mar» de bronce y de las conchas de bronce debía de servir para las purificaciones rituales y para lavar los restos de sangre que quedaban sobre el pavimento [20].

En el *Hekal* o *santo* se encontraban el altar del incienso, la mesa de cedro, recubierta de oro, para poner los panes de la proposición, y diez candelabros de oro con sus accesorios colocados a los lados del *Debir* [21].

El *Debir* o *santo de los santos* estaba ocupado por el arca de la alianza. Sobre ella, en el *kapporet* o *propiciatorio*, moraba Yahvé. A ambos lados del arca se hallaban dos querubines esculpidos en madera de olivo salvaje y recubiertos de oro; sus alas, dobles, estaban extendidas de manera que cada una tocaba a la correspondiente del querubín de enfrente. Debajo de ellas se encontraba el arca. Los querubines estaban representados bajo figura de animales con cabeza de hombre, como las esfinges aladas de la iconografía siro-palestinense [22]. El arca, junto con los querubines, representaban el trono de Yahvé en donde El residía en medio de Israel [23].

d) *El templo de Salomón, santuario nacional.*—El templo edificado por Salomón formaba parte de un conglomerado más amplio que comprendía el palacio real y sus dependencias. Sin embargo, esto no significa que el templo fuera una especie de simple capilla palatina para uso privado del rey, como piensan

[17] Cf. 1 Re 8,64; 9,25; 2 Re 16,14.
[18] Cf. 1 Re 7,23-26.
[19] Cf. 1 Re 7,27-39. Véase L. H. VINCENT, *Les bassins roulants du Temple de Salomon*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) p.147-159.
[20] Cf. Ex 30,18-21; 2 Crón 4,6.
[21] Cf. 1 Re 6,20-21; 7,48-49.
[22] Cf. 1 Re 6,23-28; 8,6-7; 2 Crón 3,10-13; 5,7-8.
[23] Cf. 2 Sam 22,11; Sal 18,11; Ez 1; 10. Véase W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1942) p.142-55.

muchos autores [24]. Fue el rey, indudablemente, el que lo edificó con fondos reales, y fueron los reyes los que lo sostuvieron, lo dotaron y lo repararon [25]. Pero todo esto se explica bien si tenemos presente que en Israel reino y religión estaban íntimamente ligados y que el templo de Salomón era una especie de santuario nacional que caía bajo el ámbito del supremo jerarca del reino. Por otra parte, las intervenciones del rey en los asuntos de templo se explican por el derecho de patronato que ejercía como fundador y bienhechor y por los privilegios que le confería su carácter sagrado [26].

2. **Vicisitudes históricas del templo de Salomón.**—La suerte del templo de Jerusalén está íntimamente unida a la historia política y religiosa del reino de Judá. Cuando los reyes eran buenos y religiosos, el templo era objeto principal de sus cuidados y premuras; cuando eran impíos, como sucedió con Acaz y Manasés, se dedicaban a despojarlo de sus riquezas o a introducir en él altares dedicados a los ídolos e incluso imágenes de dioses paganos [27]. El edificio levantado por Salomón subsistió, con pequeños retoques, introducidos por otros reyes, durante el largo espacio de casi cuatro siglos. Poco tiempo después de Salomón fue saqueado por el faraón egipcio Sesac, el cual llevó todos los tesoros que había en el santuario [28]. También el rey de Israel, Joás, habiendo vencido a Amasías, rey de Judá, despojó el templo de Jerusalén de sus riquezas [29].

A principios del siglo VI a.C., Nabucodonosor, rey de Babilonia, en una primera incursión que llevó a cabo en Palestina (año 597), se apoderó del tesoro del templo [30]. Pocos años después hizo una segunda aparición en Palestina, asedió Jerusalén y logró tomarla al asalto destruyendo e incendiando la ciudad y el templo (año 587). Todo lo que había en el templo fue llevado a Babilonia. Incluso las dos grandes columnas de bronce que flanqueaban la entrada del templo y el «mar» de bronce fueron hechos pedazos y el metal fue enviado a Babilonia [31]. Así terminó, de modo tan trágico, la existencia del templo de Salomón que había constituido el orgullo de todo Israel.

3. **El templo de Zorobabel o de la restauración.**—Durante el destierro babilónico, el profeta Ezequiel tuvo una

[24] Cf. L. H. Vincent, *Le caractère du Temple de Salomon*, en *Mélanges A. Robert* (París 1957) p.137-148; B. Mazar, *Jerusalem-King's Chapel and Royal City*, en *Judah and Jerusalem* (Jerusalén 1957) p.25-32 (en hebreo, con resumen en inglés).
[25] 2 Re 12,19; 16,10ss.
[26] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.158-159.
[27] Cf. 2 Re 16,10-17; 21,4-7.
[28] Cf. 1 Re 14,26.
[29] Cf. 2 Re 14,14.
[30] Cf. 2 Re 24,13.
[31] Cf. 2 Re 25,13-17; Jer 52,17-23.

visión de un templo nuevo en una Jerusalén restaurada e idealizada. La larga descripción del profeta [32] nos interesa en cuanto que parece ejerció influencia sobre las reconstrucciones posteriores del templo. Y sobre todo nos interesa por el espíritu que anima esta visión. En su plan del nuevo templo, Ezequiel pone en práctica las ideas de santidad, de pureza y de espiritualidad que distinguían su predicación. Las manchas que habían ensuciado el antiguo santuario tenían que desaparecer [33]. Con este fin es aislado de todo contacto con lo profano, protegido por dos cercas en las que se abren tres puertas que controlan todas las entradas. Ningún extranjero puede penetrar en él. Del mueblaje del templo no nos dice nada, solamente recuerda el altar de los holocaustos que coloca delante del templo [34]. El *Debir* estaba vacío, porque el arca había desaparecido, pero la gloria de Yahvé llena el santuario en donde Dios habita en medio de los hijos de Israel [35]. El templo es el centro de la teocracia restaurada [36].

Estas ideas teológicas de Ezequiel ejercieron gran influencia sobre el pensamiento del judaísmo a partir de la época de la restauración.

El año 538 a.C., Ciro permitió a todos los israelitas desterrados en Babilonia volver a Palestina y reedificar el templo de Jerusalén. Y para manifestar su simpatía por el pueblo judío y su veneración por la religión yahvista, hizo devolver todo el mueblaje de oro y de plata del templo de Jerusalén llevado por Nabucodonosor y dio órdenes para que el tesoro real pagara todos los gastos de la reedificación del templo [37].

Los primeros desterrados llegados a Jerusalén levantaron un altar sobre el emplazamiento del antiguo [38], y comenzaron los trabajos de reedificación del templo bajo la dirección de Sheshbassar [39]. Pero al poco tiempo los trabajos fueron interrumpidos a causa de la obstrucción de los samaritanos [40] y también—según parece—por negligencia de los judíos [41]. Los

[32] Cf. Ez 40,1-44,9; A. Lods, *Les cuisines du Temple de Jérusalem*: RevHistRel 127 (1944-A) 30-34; L. H. Vincent, *L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ezéchiel*: Analecta Bollandiana 67 (1949) 7-20; T. Chary, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exil* (París-Tournai 1955) c.1-3; H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel (c.40-48)* (Tubinga 1957).
[33] Cf. Ez 43,1-12; 44,4-9.
[34] Ez 43,13-17; L. H. Vincent, en Analecta Bollandiana (1949) 7-20.
[35] Cf. Ez 41,3-4; 43,7; 44,4.
[36] Cf. Ez 37,23-28.
[37] Cf. Esd 6,3-5; R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple*: RB 46 (1937) 29-57; E. Bickerman, *The Edict of Cyrus in Ezra 1*: JBL 65 (1946) 249-275; Id., *Une proclamation séleucide relative au Temple de Jérusalem*: Syria 25 (1946-1948) 67-85.
[38] Cf. Esd 3,2-6.
[39] Cf. Esd 5,16.
[40] Cf. Esd 4,1-5.
[41] Cf. Ag 1,2; A. Fernández., *El profeta Ageo 2,15-18 y la fundación del segundo templo*: Bi 2 (1921) 206-215.

trabajos de reedificación volvieron a iniciarse de nuevo solamente en el año 520 a.C. bajo la dirección de Zorobabel y de Josué y con las ardientes exhortaciones de los profetas Ageo y Zacarías [42]. Y fueron terminados en el año 515 a.C.

De este templo de Zorobabel sabemos muy poco. Parece cierto que conservaba el mismo plan que el de Salomón y, en consecuencia, las mismas dimensiones. Tenía sólidos fundamentos, y la técnica empleada en la construcción era la misma que la del edificio de Salomón: tres hileras de piedra y una de madera [43]. Los libros de Esdras y Nehemías atestiguan la existencia de edificios anejos al templo. Esdras habría depositado en locales en torno al santuario las ofrendas traídas por él desde Babilonia [44]. En una de estas habitaciones reservadas a las ofrendas del culto se había instalado el ammonita Tobías, que fue expulsado de ellas por Nehemías [45]. El mueblaje era más pobre que el del templo de Salomón, y el santo de los santos estaba vació, pues el arca había desaparecido [46]. Pero el profeta Ageo, para infundir ánimos a los judíos empeñados en la edificación, les anunciaba que los tesoros de las naciones afluirían abundantes a aquel lugar y que la gloria del nuevo templo sobrepasaría la del antiguo [47].

El templo de Zorobabel pasó por diversas vicisitudes, especialmente entre los años 169-164 a.C. Los libros de los Macabeos nos refieren que Antíoco IV Epífanes saqueó el templo el año 169, llevando el altar de oro, el candelero de siete brazos, la mesa de la oblación, el velo, el enchapado de oro, los vasos preciosos y los tesoros [48]. Esto, y lo que se nos dice de Heliodoro [49], parece indicar que el templo era rico. El año 167, el templo fue profanado con la introducción del culto de Zeus Olímpico y la supresión de los sacrificios legítimos [50]. Tres años más tarde, el año 164, Judas Macabeo purificó el templo, construyó un nuevo altar de los holocaustos, restableció en el santuario el candelabro de siete brazos, el altar del incienso, la mesa de la oblación y el velo que dividía el *Debir* del *Hekal* [51].

En el año 63 a.C., cuando Pompeyo tomó Jerusalén, entró en el santuario hasta el santo de los santos; pero, por lo demás,

[42] Cf. Esd 4,24-5,2; Ag 1,1-2,9; Zac 4,7-10.
[43] Cf. Esd 6,3-4; 5,8.
[44] Cf. Esd 8,29.
[45] Cf. Neh 13,4-9.
[46] Cf. Ez 41,3-4; J. Jeremías, *Hesekieltempel und Serubbateltempel:* ZATW 52 (1934) 109-112.
[47] Cf. Ag 2,7-9; Josefo Flavio, *Contra Apion.* 1,22; *Ant. iud.* 12,3,4.
[48] Cf. 1 Mac 1,21-24; 2 Mac 5,15-16.
[49] Cf. 2 Mac 3.
[50] Cf. 1 Mac 1,44-49; 2 Mac 6,1-6; Dan 9,27; 11,31.
[51] Cf. 1 Mac 4,36-59.

respetó el templo y no tocó el tesoro, que en aquel entonces estaba valorado en 2.000 talentos.

4. **Templo de Herodes el Grande.**—El año 20-19 a.C., Herodes emprendió una reconstrucción total del templo, que fue terminada en sus líneas generales diez años después. Surgió así una obra colosal, casi completamente nueva, de cuyas proporciones nos da una idea la explanada, aún hoy existente de 490 metros de larga por 321 de ancha. La técnica herodiana de edificación es fácilmente identificable: todavía hoy día se admiran con asombro las piedras colosales (de 5 a 6 metros de largas por 1,20 de altas) empleadas en el muro de la explanada [52].

El templo de Herodes tiene especial importancia para nosotros por haber sido santificado con la presencia y la predicación de Nuestro Señor Jesucristo.

El templo propiamente dicho, es decir, el santuario interior, era semejante en todo al de Salomón, aunque parece que era más alto. Conservaba las tres divisiones: *Ulam*, *Hekal* y *Debir*. Para entrar al vestíbulo *(Ulam)* había que franquear un gran pórtico, sobre el cual Herodes había mandado colocar un águila de oro. El vestíbulo tenía solamente 5,50 metros de largo. Desde él una puerta de dos batientes daba paso al santo *(Hekal)*. Esta puerta permanecía abierta durante el día, pero siempre había una cortina que cerraba el hueco. Orígenes y San Jerónimo piensan que fue este velo o cortina la que se rasgó en el momento de la muerte de Jesús [53]. El *Hekal* medía 20 metros de largo, 10 de ancho y 20 de alto. Contenía el altar del incienso, el candelero de oro de siete brazos y la mesa para los panes de la proposición. La parte posterior del santuario era el santo de los santos *(Debir)*, que se consideraba como el lugar *santísimo* por excelencia de toda la tierra porque en él moraba el Dios de Israel. En el templo de Salomón, el *Debir* era la morada del arca de la alianza, pero, desaparecida ésta, el santo de los santos del templo de Herodes era una estancia misteriosamente oscura y vacía. Cuando Pompeyo el Grande entró en ella el año 63 a.C. no encontró nada allí: «Nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana», dice Tácito [54]. A este lugar solamente podía entrar el sumo sacerdote una vez al año, el día de la Expiación, *Kippur*, para hacer las aspersiones con la sangre del sacrificio [55] y para colocar sobre una piedra, que

[52] Cf. M. J. LAGRANGE, *Comment s'est formée l'enceinte du temple de Jer.*: RB 2 (1893) 90-113; L. H. VINCENT, *Le Temple hérodien d'après la Mishna*: RB 61 (1954) 5-35.398-418.
[53] Cf. Mt 27,51.
[54] *Historia* 5,9.
[55] Cf. Heb 9,11ss; *Yoma* 5,2.

recordaba el lugar donde antiguamente estuviera el arca, el turíbulo con incienso. El *Debir* estaba separado del *Hekal* por un doble velo que debió de ser el que se rompió de arriba abajo al morir el Señor [56].

Como los templos precedentes, el cuerpo central del santuario estaba rodeado de un edificio de tres pisos con 38 habitaciones. Encima del *Hekal* y del *Debir* había un gran local cuyo destino desconocemos. Una balaustrada de mármol de 1,50 metros de alta corría alrededor de todo el techo del templo.

El templo de Herodes surgía en medio de un inmenso atrio o explanada conseguida mediante construcciones levantadas en las laderas de la colina de Sión. En el espacio así obtenido se construyeron tres atrios que rodeaban concéntricamente el santuario interno y que resultaba cada uno más elevado que el anterior. El primero, el más exterior, era accesible a todos, y se llamaba por esta razón *atrio de los gentiles*, porque hasta los paganos podían entrar en él. Este atrio estaba rodeado de pórticos por sus cuatro lados. El más hermoso de los cuatro era el de la parte sur: estaba formado por cuatro hileras de 42 columnas de mármol blanco, formando tres naves. Debía de tener el aspecto de una basílica. Los otros pórticos tenían sólo dos hileras de columnas. El pórtico del lado este se llamaba «pórtico de Salomón», por donde Jesús se paseaba el día de la Dedicación del templo [57]. Los rabinos también acostumbraban a pasearse a lo largo de estos pórticos, e incluso a veces se sentaban y enseñaban a sus discípulos o al pueblo que a ellos se acercaba. Los comerciantes habían obtenido autorización para instalarse en el interior, junto a las puertas, pero a veces se aventuraban debajo de los pórticos y hasta el medio de la plaza. Esto explica la energía con que Jesús los expulsó [58]. En el ángulo sudeste se levantaba una torre que dominaba el valle Cedrón desde una altura de 150 metros. Es posible que esta torre sea el «pináculo del templo» a que hace referencia la tentación de Jesús [59]. En el ángulo noroeste surgía imponente la ciudadela o torre Antonia.

Avanzando hacia el interior había que subir una escalera para llegar a una terraza más alta, sobre la cual estaba edificado el mismo santuario. Pero antes de llegar a la base de la escalera había que franquear un pequeño muro de piedra, de 1,50 metros de alto, en cuyas puertas se leía una inscripción en griego

[56] Cf. Mc 15,38; G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo* (Barcelona 1944) n.47 p.62; Josefo Flavio, *Ant. iud.* 15,11; *Bellum iud.* 5,5; A. Parrot, *Le Temple de Jérusalém* (Neuchâtel 1954).
[57] Cf. Jn 10,22-23; Act 5,12.
[58] Cf. Mt 21,12ss.
[59] Cf. Mt 4,5; Lc 4,9.

y en latín que recordaba a los gentiles la prohibición de seguir adelante, bajo pena de muerte [60]. Pasada la balaustrada y subiendo las escaleras, se llegaba al «atrio interior», que estaba dividido en dos partes: la parte exterior, llamada «atrio de las mujeres», porque hasta ella podían entrar las mujeres israelitas, y la más interna, denominada «atrio de los israelitas», a la que sólo podían entrar los hombres.

Subiendo más se encontraba el «atrio de los sacerdotes», en cuyo centro estaba el altar de los holocaustos, un cuadrado de 16 metros de lado y 4 metros de alto, al aire libre. Desde el atrio de las mujeres se divisaba el altar de los holocaustos a través de la puerta de Nicanor. Sobre él ardía continuamente el fuego en el cual eran quemadas las partes de los animales que se ofrecían en sacrificio. En este mismo atrio se hallaba el «mar» de bronce, o mejor, el gran depósito de agua, de donde era sacada para limpiar el suelo de la sangre de los animales y para las purificaciones. También se veían en este atrio mesas de mármol para descuartizar los animales y ocho postes con garfios de hierro para abrir y desollar los animales sacrificados [61].

Finalmente, subiendo aún unos escalones más, se llegaba al templo propiamente dicho, del cual hemos hablado antes.

El templo de Herodes fue destruido el año 73 d.C. por los soldados de Tito.

5. **Templos de Elefantina y Leontópolis.**—A pesar de la centralización del culto en Jerusalén, bajo el rey Josías, en conformidad con las leyes deuteronómicas y sacerdotales, todavía se levantaron templos a Yahvé fuera de las fronteras palestinenses.

No lejos de la moderna Asuán (Egipto), en la isla *Elefantina*, se descubrieron hace poco más de medio siglo bastantes papiros arameos que nos atestiguan la existencia en dicha isla de una floreciente colonia judía [62]. La colonia debía de estar compuesta de una guarnición de soldados judíos, con sus familias, que formaban parte de los destacamentos persas establecidos en el país de los faraones. Los documentos arameos encontrados nos informan que existía en Elefantina un templo dedicado

[60] Se han encontrado dos ejemplares de esta inscripción que terminaba de este modo: «El extranjero que sea cogido, será responsable ante sí mismo, pues deberá morir».

[61] Cf. W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-París 1956) p.293-294.

[62] Cf. M. J. Lagrange, *La colonie juive de l'île d'Éléphantine*, en *Mélanges d'Histoire Religieuse* (París 1915) p.1-31; A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine* (París 1937) p.312-391; Dupont-Sommer, *Yaho et Yaho-Sebaot sur des Ostraca Araméens inédits d'Éléphantine*, en *Académie des Inscript. et Belles-Lettres* (París 1947) p.175-91; W. Corswant, o.c., p.294-295.

a *Yaho* o Yahvé, construido en piedra, decorado con columnas y cubierto con un techo de cedro. Los sacerdotes ofrecían allí holocaustos e incienso, sirviéndose de utensilios de oro y de plata. Este templo, levantado, según parece, bajo el reinado de Cambises (530-522 a.C.), fue destruido en 410 a.C. por el fanatismo de los egipcios. Los judíos de la colonia pidieron entonces autorización y ayuda a Jerusalén para reconstruirlo de nuevo, pero de Jerusalén no debieron de responder.

A unos 20 kilómetros al nordeste de El Cairo, en el delta egipcio, y en la orilla derecha del brazo del Nilo que desemboca en Damieta, existe la localidad llamada *Tell el-Yehudiyeh,* que en otros tiempos era designada con el nombre de *Leontópolis.* En esta ciudad fue construido un templo dedicado a Yahvé hacia el año 160 a.C. Josefo Flavio atribuye la erección del templo a Onías IV, hijo de Onías III [63]. Fue construido según el modelo del segundo templo de Jerusalén. Subsistió hasta el año 73 d.C., en el que los romanos lo destruyeron.

6. **Significación teológica del templo.**—El templo entre los israelitas no era simplemente un edificio destinado a dar culto a Yahvé, sino que tenía un significado mucho más profundo.

a) *El templo, sede de la presencia divina.*—El templo era la «casa» de Dios. Cuando el arca, sobre la cual se sentaba Yahvé, fue introducida en él, Dios tomó posesión del santuario de una manera sensible por medio de la nube, símbolo de la presencia divina [64]. Salomón, en aquel momento solemne, dirige al Señor este corto poema: «Yahvé estableció el sol en el cielo, y ha querido habitar en la oscuridad. Yo he edificado una casa para que sea tu morada, el lugar de tu habitación para siempre» [65]. La fe que tenía todo israelita en la presencia de Dios en el templo explica las ansias que sentían por acudir a Jerusalén para venerar a Yahvé en su propia «casa» [66].

Los profetas ven en esta presencia de Yahvé en medio de su pueblo una gracia especialísima que será retirada si el pueblo se muestra infiel [67]. Ageo y Zacarías exhortan a reedificar el templo, porque Yahvé debe volver a habitar en Jerusalén [68].

Posteriormente, bajo el influjo de las ideas deuteronómicas,

[63] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 13,3,1-3; *Bell. iud.* 7,10,2-4; 2 Mac 4,33-34; A. Barucq, en DBS 5,359-72.

[64] Cf. Ex 33,9; 40,34-35; Núm 12,4-10; 1 Re 8,10.

[65] Cf. 1 Re 8,13.

[66] Cf. 2 Re 19,14; Sal 27,4; 42,5; 76,3; 84; 122,1-4; 132,13-14; 134.

[67] Cf. Am 1,2; Jer 7,1-15; 14,21; 26,1-15; Ez 8-10; 43,1-12.

[68] Ag 1,9; Zac 2,14; 8,3. Cf. M. Schmidt, *Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im A. T.* (Zürich 1948); T. Chary, *Les Prophets et le culte à partir de l'Exil* (Paris-Tournai 1955).

la idea de la presencia de Dios en el templo ha evolucionado un tanto. Se quiso evitar el peligro de limitar la omnipresencia de Dios o al menos ligarla a un templo material. De ahí que el redactor deuteronomista de los libros de los Reyes diga en la oración atribuida a Salomón que el fiel ora en el templo, pero que Dios le escucha desde el cielo donde El reside [69]. Con el fin de evitar una concepción demasiado material de la presencia de Yahvé, se dirá también que es el nombre de Yahvé el que reside en el templo [70]. Porque para un semita, el nombre expresa y representa a la persona. Por eso, donde está el nombre de Yahvé Dios se hace presente de una manera especial.

b) *El templo, signo de elección.*—La presencia de Yahvé en el templo de Jerusalén era una gracia especialísima concedida al pueblo elegido. Dios mismo había escogido a Sión como su sede [71]. Entre todas las tribus había escogido a Judá y a Jerusalén para poner allí su nombre [72]. La liberación de Jerusalén del asedio de Senaquerib, bajo el rey Ezequías, fue considerada como la demostración de que Yahvé, que residía en Sión, había mantenido su palabra a causa de su morada en medio de la Ciudad Santa [73]. Este hecho produjo en el pueblo una honda impresión, e hizo creer que el templo sería siempre una protección inviolable [74]. Su destrucción por Nabucodonosor el año 587 fue una terrible prueba para la fe de Israel. Sin embargo, al retorno del destierro, el profeta Zacarías anuncia que Yahvé elegirá de nuevo a Jerusalén para hacer habitar allí su nombre [75].

c) *Simbolismo del templo.*—En ciertos escritos apócrifos provenientes de ambientes judíos, así como en Filón y Josefo Flavio, se ve en el templo un simbolismo cósmico. El monte Sión donde se levanta el templo es el centro del mundo, el templo y su mueblaje constituyen una imagen del mundo.

Algunos autores modernos han tratado de buscar en las concepciones religiosas del Antiguo Testamento un fundamento para la interpretación simbólica. Sin embargo, la Biblia nos ofrece pocos apoyos para dicha teoría. En ninguna parte aparece el templo como centro del mundo, al menos explícitamente. No obstante, los israelitas, con su exaltación del monte Sión

69 Cf. 1 Re 8,30-40.
70 Cf. Dt 12,5.11; 1 Re 8,17.29; J. Daniélou, *Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu* (París 1942); M. Simon, *La prophétie de Nathan et le Temple*: RHPR 32 (1952) 41-58; M. J. Congar, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse* (París 1958).
71 Cf. Sal 68,17; 76,3; 78,68; 132,13.
72 Cf. Dt 12,5; 2 Sam 24,16; 2 Crón 3,1; Sal 78,68.
73 Cf. 2 Re 19,34; Is 37,35.
74 Cf. Jer 7,4.
75 Cf. Zac 1,17; 2,16; 3,2; Neh 1,9.

sobre todas las montañas de la tierra [76] y con la comparación poética de él al Safón, la morada de los dioses, contribuyeron a echar las bases de una concepción cósmica [77]. Algunos escritores citan el salmo 78,69: «Edificó su santuario con alturas de cielo y firme como la tierra, que cimentó por los siglos»; pero este texto hace referencia a la elección del templo, elección que sería duradera como el cielo y la tierra, y no a significados cósmicos. El altar descrito por el profeta Ezequiel (40-44) tiene, en cambio, una clara significación o simbolismo cósmico, como se deduce de los nombres dados a sus elementos. Probablemente la teología judía, a partir de Ezequiel, comenzó a acentuar más y más el simbolismo cósmico del templo que en la época del Nuevo Testamento se hará bastante común [78].

En la epístola a los Hebreos [79], el santuario material y terreno de Israel era imagen del templo celestial. Pero éste era a su vez el prototipo del cosmos representado, a la manera hebrea, en tres partes: *cielo, tierra* y *mar* [80]. Según esto, el *Debir*, el santo de los santos del templo salomónico, el lugar donde habitaba Yahvé, correspondería al cielo; el *Hekal*, o santo, donde se hallaban los símbolos e instrumentos del culto (altar del incienso, mesa de los panes de la proposición y candelabros), representaría a la tierra, que adora a Dios; el *Ulam*, o mejor el *atrio*, en donde estaba el «mar» de bronce, simbolizaría el mar. Esta concepción cósmica del templo judío la encontramos también en los templos babilónicos y egipcios [81]. Filón [82] y Josefo Flavio [83] aluden igualmente a ella, e incluso ha habido varios Padres de la Iglesia que la recuerdan [84].

C. Centralización del culto

Ya hemos visto cómo en la época de los jueces y al principio de la monarquía existían muchos santuarios en Israel considerados como legales. Sólo con el tiempo se fue imponiendo de una manera decisiva y exclusiva el templo de Jerusalén. Pero este privilegio se consiguió únicamente a base de una lucha

[76] Cf. Is 2,2-4; E. L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart 1959) p.24-33.

[77] Cf. Sal 48,2-3.

[78] Así lo afirma expresamente el P. R. de Vaux, que, por lo demás, piensa que en el Antiguo Testamento no se encuentra base suficiente para afirmar el significado cósmico del templo (cf. *Les Institutions de l'A. T.* II p.170-171).

[79] Heb 8,1-5; 9,23-24; 12,22.

[80] Cf. Ap 21,1-2.

[81] Cf. W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1942) p.142-155.

[82] *De Vita Mosis* 3,4ss.

[83] *Ant. iud.* 3,6,4.

[84] San Jerónimo (PL 22,612s), Orígenes (PG 12,366), etc. Cf. J. Daniélou, *Symbolisme cosmique du Temple de Jérusalem* (París 1953) p.61-64.

perseverante contra los demás santuarios concurrentes y contra la tendencia a la descentralización.

1. **El santuario central en Israel.**—Lo que unía a las tribus israelitas entre sí no eran solamente los lazos de sangre, sino también la fe común y la participación de los miembros de cada familia en el culto celebrado en el santuario central. Primero fue el tabernáculo del desierto. Después fue Siquem, el primer santuario central que tuvo Israel una vez establecido en Canaán. Allí reunió Josué a todas las tribus para renovar el pacto con Yahvé [1]. Generalmente, el santuario central seguía los desplazamientos del arca de la alianza. En la época de los jueces, el santuario central se encontraba en Silo, en donde también se encontraba el arca [2]. Durante la cautividad del arca en territorio filisteo parece que fue el gran «lugar alto» de Gabaón el que sustituyó a Silo, destruida por los filisteos. Es significativo que Salomón, al principio de su reinado, haya ido a Gabaón a hacer un sacrificio y a recibir una comunicación divina [3]. Bajo Samuel y Saúl debió de ser Masfa el santuario central, pues en él se reunían las tribus de Israel para adorar a Yahvé, hacer penitencia, implorar su auxilio y tomar graves determinaciones [4].

Pero si existía un santuario central, no faltaban otros santuarios de menor importancia. Los libros históricos atestiguan la existencia de muchos lugares en los que se tributaba culto a Yahvé. De los principales ya hemos hablado más arriba [5], mas la lista puede ser mucho más extensa. La sedentarización debió de ser una de las causas principales de este multiplicarse los santuarios, así como la existencia de numerosos lugares de culto cananeo en donde los conquistadores israelitas instalaban a su Dios nacional.

Esta multiplicidad de santuarios fue reconocida como legítima por el *Código de la alianza*, el cual admite que se podrá sacrificar «en todos los lugares donde Yahvé haga memorable su nombre» [6]. Es decir, que dondequiera que Yahvé manifieste su presencia se podrá levantar un lugar de culto; pero solamente en dicho lugar, y no en otros escogidos al arbitrio de los hombres.

2. **El templo de Jerusalén y los santuarios rivales.**—David estableció el tabernáculo en Jerusalén y poco después

[1] Cf. Jos 8,30-35.
[2] Cf. 1 Sam 1,3.9.24; 4,3-4; O. EISSFELD, *Silo und Jerusalem*, en *Volume du Congrès, Strasbourg*. Suppl. a VT 4 (Leiden 1957) p.138-147.
[3] Cf. 1 Re 3,4-15; 1 Crón 16,39; 21,29; 2 Crón 1,3.
[4] Cf. 1 Sam 7,5-6; 10,17; J. MUILENBURG, en C. C. MCCOWN, *Tell en-Nasbeh* I (Nueva Haven 1947) p.3-49.
[5] Cf. p.428-431.
[6] Ex 20,24-26; Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.175-177.

trasladó el arca a su capital. De este modo Jerusalén sucedía a Silo como santuario central. La ciudad fue creciendo en importancia política y religiosa. Con la construcción del templo de Salomón y la colocación del arca dentro de él, Jerusalén se convirtió realmente en el centro del culto nacional [7].

Pero este paso decisivo dado en la centralización del culto fue temporalmente frenado por el cisma político-religioso que se produjo a la muerte de Salomón. Jeroboam, temiendo las consecuencias políticas que implicaba el aflujo de peregrinos de todas las tribus de Israel al templo de Jerusalén, determinó erigir dos santuarios, Betel y Dan, adonde pudieran acudir los súbditos de su reino, con el fin de impedirles la visita a Jerusalén [8]. Jeroboam no cambió de religión: él y sus súbditos adoraban a Yahvé como todos los demás israelitas. Pero no teniendo el arca de la alianza, quiso sustituirla de algún modo con la construcción de dos becerros de oro. Parece que estos becerros no eran representaciones de Yahvé, sino más bien el trono y escabel de Dios. Eran, como el arca, el soporte de la divinidad invisible [9].

Una confirmación de que Jeroboam no pretendía abandonar el yahvismo ni introducir prácticas idolátricas, la tenemos en que los textos más antiguos no manifiestan hostilidad alguna contra él. Además, ni el profeta Elías ni el rey Jehú, en su lucha contra los dioses y los cultos extranjeros introducidos en Israel, hablaron o hicieron algo contra los becerros de oro erigidos por el rey [10]. El mismo profeta Amós, predicando en Betel, fustiga las faltas morales y religiosas de Israel, pero no dice nada en contra de dicha imagen [11].

Sin embargo, la imagen del toro representaba un peligro para la fe yahvista, porque el toro era el animal atributo del gran dios cananeo Baal. Para el pueblo sencillo, poco instruido y que no entendía de distinciones sutiles, la confusión entre el toro de Yahvé y el toro de Baal era fácil e inevitable, como era inevitable la confusión entre Yahvé y la imagen cultual que indicaba su presencia. El peligro de caer en la idolatría era evidente. Por eso, los auténticos yahvistas, como eran los profetas, reaccionaron fuertemente contra la innovación de Jeroboam. El profeta Ajías, contemporáneo de Jeroboam I, condena fuertemente las «imágenes fundidas» que había hecho el rey [12]. Oseas,

7 Cf. 1 Re 8,1ss.65; A. Parrot, *Le Temple de Jérusalem* (Neuchâtel-París 1954).
8 Cf. 1 Re 12,27-30; O. Eissfeld, *Lade und Stierbild*: ZATW 58 (1940-1941) 190-215.
9 Cf. R. de Vaux, *Le schisme religieux de Jéroboam I*: Ang 20 (1943) 77-91; Id., o.c., II p.178s.
10 Cf. 1 Re 17-19; 2 Re 10,29; M. Bic, *Béthel. Le sanctuaire du roi*: Archiv Orientalni 17,1 (1949) 46-63.
11 Cf. Am 7,9-13.
12 Cf. 1 Re 14,9.

de la misma época que Amós, y ambos contemporáneos de Jeroboam II, dice en nombre de Yahvé: «De su oro y de su plata se hicieron ídolos, mas para su perdición. Yo rechazo tus becerros, Samaria... Porque son obra de artífice, no son de Dios» [13]. El redactor deuteronomista de los libros de los Reyes considera la erección de los becerros de oro como el gran pecado de Jeroboam, al cual son asociados todos los reyes de Israel que le sucedieron y todo el pueblo [14].

La elección de Betel y Dan como santuarios rivales de Jerusalén era hábil, porque encuadraban perfectamente todo el reino del norte, Por otra parte, los santuarios de Betel y Dan tenían como lugares de culto títulos más antiguos que la misma Jerusalén. Dan era ya un santuario en la época de los jueces, servido por descendientes de Moisés [15]; Betel, como lugar de culto, remontaba hasta el mismo Abrahán [16], y en su templo había sido venerada el arca de la alianza [17].

El templo de Dan sobrevivió hasta la conquista de la Galilea por Teglat-Falasar III (a. 733-732 a.C.) [18]. El profeta Amós condenó su culto juntamente con el Samaria y Bersabé [19]. El santuario de Betel, que tuvo indudablemente más importancia, era como el de Jerusalén un templo de Estado, un «santuario real» [20]. Logró sobrevivir a la ruina del reino del norte, pues en 2 Re 17,28 se dice que el rey de Asiria mandó a uno de los sacerdotes deportados a Samaria para enseñar la religión de Yahvé a los nuevos colonos, el cual se instaló en Betel. Fue el rey Josías de Judá el que destruyó el altar y el «lugar alto» de Jeroboam con motivo de la gran reforma iniciada por él [21].

El establecimiento de los santuarios de Estado, como los de Jerusalén, Betel y Dan, no lograron, sin embargo, suprimir los demás lugares de culto existentes en Palestina. En ambos reinos continuaron vigentes los «lugares altos», en tal forma que el redactor deuteronomista de los libros de los Reyes toma, como criterio para enjuiciar a los reyes de Judá, el hecho de la permanencia o destrucción de los «lugares altos». Repite con insistencia machacona y como si fuera una pesadilla que los «lugares altos» no desaparecían. Los profetas también reprochan a los israelitas el frecuentar estos lugares de culto [22], considerados ya para entonces como ilegales.

[13] Os 8,4-6; 10,5; 13,2; 1 Re 19,18.
[14] Cf. 2 Re 10,29; 17,22.
[15] Cf. Jue 18,30.
[16] Cf. Gén 12,8; 28,10-22; 35,1-9.14-15.
[17] Cf. Jue 20,27.
[18] Cf. 2 Re 15,29.
[19] Am 8,14. Cf. A. Fernández, *El santuario de Dan*: Bi 15 (1934) 237-264; Ch. Hauret, *Aux origines du sacerdoce danite*, en *Mélanges... A. Robert* (París 1957) p.105-113.
[20] Cf. Am 7,10-11.
[21] Cf. 2 Re 23,15; J. P. Hyatt, *The Deity Bethel and Old Testament*: Journal of the American Oriental Society 59 (1939) 81-98.
[22] Cf. Am 5,5; 7,9; 8,14; Os 4,15; Ez 7,24.

3. **Reformas centralizadoras de Ezequías y Josías.**— El templo de Jerusalén tuvo siempre, desde los tiempos de Salomón, una posición preeminente entre todos los otros santuarios y lugares de culto israelita. Como santuario de Estado establecido en la misma capital, se convirtió rápidamente en el centro religioso del reino de Judá, e incluso ejercía gran atracción sobre los israelitas del reino del norte, que acudían a él en las principales fiestas del año [23].

Pero algunos reyes de Judá no se contentaron con esto, quisieron hacer del santuario central el templo único fuera del cual ningún culto público sería permitido. El primero que intentó esto fue el rey *Ezequías*. Instruido por la ruina del reino del norte, quiso infundir nueva fuerza y unidad a la nación atrayendo los restos dispersos del reino de Samaria. Uno de los medios más potentes para conseguir esto era el concentrar en Jerusalén el culto. Con este fin purificó el templo de todo elemento que pudiera tener sabor politeísta o sincretista, celebró una fiesta de Pascua solemnísima a la cual invitó a todos los israelitas tanto de Judá como del reino del norte [24], y reorganizó el sacerdocio [25]. Sin embargo, la reforma emprendida por Ezequías duró poco, porque su hijo Manasés, que le sucedió sobre el trono, restableció el culto de los «lugares altos» [26].

Josías, rey de Judá, fue el segundo que intentó una reforma religiosa que llevaba consigo una centralización absoluta del culto en el templo de Jerusalén [27]. La reforma de Josías se encuadra en el ansia de independencia que sentía todo israelita respecto a Asiria. Con el influjo asirio se habían ido introduciendo prácticas y costumbres sincretistas en el culto de Yahvé. Josías quiso borrar todo rastro idolátrico. Con este propósito reunió en Jerusalén a todos los sacerdotes del reino de Judá y suprimió todos los santuarios de provincias, es decir, los «lugares altos» [28], que estaban servidos por dichos sacerdotes. La reforma se extendió también al reino del norte, en donde hizo destruir el santuario de Betel y todos los «lugares altos» [29]. Como colofón de la reforma iniciada y como feliz auspicio para el porvenir, celebró en Jerusalén una solemnísima fiesta de Pascua en la cual tomaron parte todos los israelitas [30].

23 Cf. Jer 41,5.
24 Cf. 2 Re 18,3-6; 18,22; 2 Crón 30,1-13.
25 Cf. 2 Crón 31,2. El libro segundo de las Crónicas da gran importancia a la reforma de Ezequías (cf. 2 Crón 29-31). Véase A. C. Welch, *The Work of the Chronicler* (Londres 1939); V. Maag, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation:* VT 6 (1956) 10-18.
26 Cf. 2 Re 21,3.
27 Cf. 2 Re 23,4-24.
28 Cf. 2 Re 23,5.8-9.
29 Cf. 2 Re 23,15-20.
30 Cf. 2 Re 23,21-23. Véase A. Jepsen, *Die Reform des Josia*, en *Festschrift F. Baumgärtel* (Erlangen 1959) p.97-108.

Sucedía esto el año 621 a.C., en cuyo tiempo fue descubierto en el templo el *Libro de la Ley*, que, en opinión de todos los autores, debía de coincidir esencialmente con el Deuteronomio [31]. Hoy día ya no se considera el «descubrimiento» de este libro como un fraude piadoso con el cual el sacerdocio habría querido justificar la reforma de Josías. Estudios recientes han demostrado que el Deuteronomio es efectivamente anterior a la reforma de Josías y que encierra tradiciones levíticas originarias del reino del norte, llevadas a Jerusalén después de la destrucción de Samaria (721 a.C.). De todos modos, parece cierto que el descubrimiento del *Libro de la Ley* intensificó y aceleró la reforma de Josías [32]. La iniciación de ésta, en cambio, parece no depender de la invención de dicho libro, pues el 2 Crón 34-35 afirma que la reforma empezó el duodécimo año de Josías, y el descubrimiento habría tenido lugar el año dieciocho. Este dato que nos suministra el cronista parece merecer fe: es normal que la reforma contra los cultos extranjeros haya empezado con la independencia de Asiria a la muerte de Asurbanipal (627-626 a.C.). Con el descubrimiento del *Libro de la Ley* o *Deuteronomio* habría comenzado una segunda fase en la reforma. La supresión de los «lugares altos» y la centralización del culto y del sacerdocio en Jerusalén se inspiran evidentemente en el Deuteronomio.

La ley sobre el *santuario único* es dada en el Dt 12. Este capítulo consta de dos partes: en la primera, Dt 12,1-12, determina que los israelitas han de suprimir todos los lugares de culto de Canaán y han de cumplir sus actos de culto solamente «en el lugar que Yahvé, vuestro Dios, elija para que en él more su santo nombre» [33]; la segunda parte, Dt 12,13-31, da una serie de prescripciones particulares referentes a los holocaustos, a los diezmos y a las ofrendas: «Guárdate de ofrecer holocaustos en cualquier lugar a que llegues; los ofrecerás en el lugar que Yahvé haya elegido en una de las tribus» [34].

Esta ley es indudablemente una novedad que contrasta con la permisión del *Código de la alianza* de erigir un altar en todo lugar donde se manifestara la presencia divina [35]. El santuario único de que nos habla el Dt es colocado «en el lugar que Yahvé elija, para hacer morar en él su santo nombre». Esta fórmula aparece frecuentemente en el resto del Dt. En tiempo

[31] Cf. K. BUDDE, *Das Deuteronomium und die Reform König Josias*: ZATW 44 (1926) 177-224; G. VON RAD, *Deuteronomium-Studien* (Gotinga 1948).
[32] Cf. 2 Re 22,1-23,3.21; A. ALT, *Die Heimat des Deuteronomiums*, en *Kleine Schriften* II (Münich 1953) p.250-275; F. DUMERMUTH, *Zur deuteronomischen Kulttheologie*: ZATW 70 (1958); R. DE VAUX, o.c., II p.182ss.
[33] Cf. Dt 12,11.
[34] Cf. Dt 12,13-14.
[35] Cf. Ex 20,24; 1 Sam 14,32-35.

de la reforma de Josías y en los escritos posteriores que dependen del Dt, este *lugar* es evidentemente Jerusalén. ¿Por qué motivo este lugar permanece siempre anónimo en el Dt? Tal vez porque el Dt se presenta como pronunciado por Moisés, o también porque la fórmula primitivamente se aplicaba a un santuario del reino del norte, patria del Dt [36]. Es posible que la misma reforma de Ezequías [37] haya sido alentada por esta ley ya formulada por los sacerdotes del norte y llevada a Jerusalén por ellos mismos después de la catástrofe del año 721 a.C. Para otros autores, la ley de la unidad de santuario en su conjunto sería un reflejo de la reforma de Ezequías y habría sido añadida a las tradiciones que provenían del reino del norte. En cuyo caso, el «lugar escogido por Yahvé» designaría a Jerusalén [38]. El Dt, así constituido bajo Ezequías, habría sido olvidado o escondido con motivo de la reacción sincretista de Manasés y vuelto a encontrar bajo Josías.

La reforma de Josías, que había recibido un fuerte impulso con el descubrimiento del Dt, fue seriamente comprometida con la muerte prematura del rey en la batalla de Meguiddo el año 609 a.C. El país volvió a caer bajo el dominio extranjero, y reapareció el antiguo sincretismo cúltico. En el templo de Jerusalén se introdujeron los cultos extranjeros y renacieron los «lugares altos» en diversas partes del reino [39]. Así debió de continuar la cosa hasta la destrucción de Jerusalén por los babilonios (a. 586 a.C.) y durante el destierro. Pero, finalmente, la reforma de Josías triunfará con el retorno de los desterrados en Babilonia. La comunidad de la restauración no tendrá más santuario que el templo reconstruido de Jerusalén.

4. **Origen y función de las sinagogas.**—El origen de las sinagogas es muy oscuro. Los autores no llegan a un acuerdo sobre el problema. La opinión más común es la que coloca la institución de las sinagogas en Babilonia durante el destierro. Los judíos desterrados, lejos del templo de Jerusalén, habrían decidido reunirse en locales determinados para leer la Ley y hacer la oración en común [40]. Al retorno a Palestina habrían continuado con la costumbre de reunirse todas las

[36] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.185-186.
[37] Cf. 2 Re 18,4.
[38] Cf. F. Horst, *Die Kultusreform des Königs Josia:* Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 77 (1923) 220-238; H. Junker, *Die Entstehungszeit des Ps 78 und des Deuteronomiums:* Bi 34 (1953) 487-500; V. Maag, *Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation:* VT 6 (1956) 10-18; F. Dumermuth, *Zur deuteronomischen Kultheologie:* ZATW 70 (1958) 59-98.
[39] Cf. Jer 7,1-20; 13,27; Ez 6,1-6.13; Is 65,7; H. H. Rowley, *The Prophet Jeremiah and the Book of Deuteronomy,* en *Studies in O. T. Prophecy presented to T. H. Robinson* (Edimburgo 1950) p.157-174; H. Cazelles, *Jérémie et le Deutéronome:* RSR 38 (1951) 5-36.
[40] Cf. J. Morgenstern, *The Origin of the Synagogue,* en *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida* II (Roma 1956) p.192-201.

semanas en la sinagoga. Algunos autores, sin embargo, consideran la sinagoga como una creación palestinense anterior a la ruina del templo. Sería una consecuencia de la reforma de Josías: los fieles israelitas de provincias, que vivían lejos de Jerusalén, no pudiendo ir al templo con frecuencia, sino sólo en las grandes festividades del año, y no disponiendo de otros lugares de culto, se decidieron a reunirse habitualmente durante ciertos días [41].

Por inscripciones y papiros encontrados en Egipto sabemos que allí existían «lugares de oración» judíos a partir de mediados del siglo III a.C. [42] Josefo Flavio afirma que existía en Antioquía una sinagoga bajo los sucesores de Antíoco Epífanes [43]. El *Libro de Henoc* habla de «casas de reunión» [44] en Palestina, más o menos en el período de los Macabeos. El salmo 74,7-8 no parece referirse a las sinagogas.

En definitiva, no sabemos con exactitud cuándo y en dónde nacieron las sinagogas, ni tampoco conocemos su desarrollo histórico. Pero es muy posible que la institución sinagogal se haya ido formando poco a poco bajo la presión de ciertas circunstancias. Implantada, después del destierro, la ley de la unicidad de santuario, se hacían necesarios lugares comunes de oración fuera de Jerusalén. Por otra parte, teniendo en cuenta la importancia que cobró la Ley en la época posterior al destierro, las sinagogas servían al mismo tiempo como centros de instrucción. Los judíos de la diáspora necesitaban todavía más el uso de las sinagogas para fomentar la piedad y no perder la fe recibida de los mayores.

En la época del Nuevo Testamento, el uso de las sinagogas era normal y corriente. Los autores neotestamentarios nos presentan el culto de la sinagoga (etimológicamente = «reunión») como una institución perfectamente establecida e implantada en las costumbres judías [45]. En tiempo de Cristo, las sinagogas eran verdaderas casas de oración y de instrucción religiosa, extendidas por toda Palestina y por todas las colonias judías de la diáspora. Eran sostenidas a expensas de la comunidad o de particulares pudientes. A veces eran magníficos y suntuosos edificios, como el de la sinagoga de Cafarnaúm. Constaba ésta de un amplio vestíbulo con columnas, parecido al claustro de nuestras antiguas catedrales. El santuario propiamente dicho comprendía un rectángulo con tres naves; sobre tres de sus lados corría una galería, sostenida por columnas, que estaba reservada para las mujeres. Al fondo,

[41] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.191-192.
[42] Cf. R. DE VAUX, ibid., p.192.
[43] *Bel. iud.* 7,3,3.
[44] *Henoc* 46,8.
[45] Cf. Act 15,21.

en una especie de ábside, se encontraba el armario donde se guardaba la *Torah*, flanqueado por dos candelabros [46]. En arameo era designado con los nombres de *arona, tebuta*. En el centro había un púlpito para el lector y asientos para los fieles. Poseía, además, lámparas, trompetas para anunciar los días de ayuno y la *šofar* para señalar el comienzo del año.

El *culto público* tenía lugar en la mañana de todos los sábados y días festivos. Consistía esencialmente, según el testimonio de la *Mishna*, en la lectura de la Biblia y en la oración. El culto sagrado se desenvolvía de la manera siguiente: primeramente se recitaba el *Shema* (= «¡Escucha!»), oración compuesta de tres pasajes del Pentateuco. En el primero, Dt 6,4-9, se inculca el amor a Dios; en el segundo, Dt 11,13-21, la observancia de los mandamientos, y en el tercero, Núm 15,37-41, que hasta las orlas de los vestidos recuerden los preceptos divinos. Después del *Shema* se recitaba el *Shemone 'esre* (= «Dieciocho»), que comprendía una serie de dieciocho breves plegarias [47] en las que se expresaban sentimientos de adoración, obediencia y esperanza en Dios. Terminado el *Shemone 'esre* se comenzaba la lectura de la Biblia. Primeramente se leía la *Torah*, la cual estaba dividida en 154 secciones con el fin de que su lectura continuada se terminara en tres años. Seguía la lectura de los «profetas» [48], que parece se realizaba con cierta libertad de elección y extensión. Los textos bíblicos eran leídos en hebreo, pero a medida que se iban leyendo se traducían al arameo, la lengua hablada por el pueblo.

A la doble lectura bíblica seguía un sermón instructivo sobre los pasajes leídos, extrayendo de ellos enseñanzas prácticas para los fieles. Este sermón podía ser pronunciado por cualquiera de los presentes [49], aunque el archisinagogo solía invitar a los que juzgaba más idóneos para ello. En la práctica, los oradores eran personas versadas en el conocimiento de las Sagradas Escrituras y en las tradiciones patrias. El acto terminaba con la bendición contenida en el libro de los Núme-

[46] Cf. P. M. Miguens, *Palestina Sagrada* (Jerusalén 1956) p.177; W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-París 1956) p.284-286; L. M. Rabinowitz, *Fund for the Exploration of Ancient Synagogues:* Bulletin I (1949ss).

[47] Parece que fue en tiempo de rabbí Gamaliel II, hacia el año 100 d.C., cuando se fijó el número de eulogías de la *Tefilah*, «Oración», en 18. De aquí ha tomado el nombre genérico de *Shemone 'esre*, independientemente del número de eulogías que pueda tener en otras circunstancias. Cf. F. Lansberger, *The Sacred Direction in Synagogue and Church:* HUCA 28 (1957) 181-203; E. L. Ehrlich, *Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum* (Stuttgart 1959) p.85-96; R. Rabanos, *Propedéutica Bíblica* (Madrid-Salamanca 1960) p.425-426.

[48] Sabido es que los hebreos llamaban Profetas a todos los libros comprendidos entre Josué y Malaquías, o sea que comprendían, además de los Profetas propiamente dichos, los libros que nosotros llamamos históricos y que para ellos eran los Profetas *anteriores*. Los restantes eran los Profetas *posteriores*.

[49] Cf. Mc 1,21,39; Lc 4,20ss; 6,2.6; 13,10; Act 13,5.

ros, 6,22-27. Si entre los asistentes se encontraba algún sacerdote, era él quien recitaba e impartía la bendición, mientras los demás respondían: *Amén*. En caso contrario, era recitada por todos los presentes [50].

Fue indudablemente la sinagoga la que permitió sobrevivir a la religión judaica, incluso después de la destrucción del templo, en el año 70 d.C., y de la dispersión de los judíos por el mundo greco-romano. En ella aprendieron los judíos a vivir su religión independientemente del templo y de sus ceremonias. En adelante será la palabra la que tiene valor y no las ceremonias. De este modo la piedad judía se fue haciendo más profunda y espiritual.

Tampoco hay que olvidar que San Pablo y los demás apóstoles solían predicar en las sinagogas la fe de Jesucristo, y con los convertidos se reunían después en especie de sinagogas cristianas para orar y celebrar los cultos cristianos [51]. De ahí que el culto cristiano esté entroncado directamente con el de la sinagoga.

CAPITULO 4

A. El sacerdocio israelita

Israel, a semejanza de las demás naciones de la antigüedad, poseyó un sacerdocio que ha tenido una parte preponderante y decisiva en su historia tanto política como religiosa. De aquí la importancia que tiene el conocer su organización y actividades [1].

1. **El nombre.**—En el Antiguo Testamento, el único nombre con que se designa a los sacerdotes de Yahvé es el de *kohén*. La etimología nos es desconocida. Para algunos autores provendría del verbo acádico *kânu*, que significa, en la forma shafel, «inclinarse, prestar homenaje». Para la mayoría de los críticos derivaría de la raíz *kwn* = «estar de pie». En cuyo caso, el sacerdote sería el que está de pie delante de Dios como un siervo [2]. En la Biblia se designa también con el apelativo de *kohén* a los sacerdotes de los dioses extranjeros: a los egipcios [3], a los fenicios [4], a los moabitas [5], a los ammonitas [6] y a los filisteos [7]. En tres lugares bíblicos [8] encontramos el

[50] Cf. G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo* p.78-80 n.66-67.
[51] Cf. Act 13,5.14; 14,1; 17,1.10.17; 18,19; 19,8.

[1] Cf. R. Follet, *De obligationibus clericorum Hebraeorum*: VD 31 (1953) 32-34.
[2] Cf. Dt 10,8.
[3] Cf. Gén 41,45; 47,22.
[4] Cf. 2 Re 10,19; 11,18.
[5] Cf. Jer 48,7.
[6] Cf. Jer 49,3.
[7] Cf. 1 Sam 5,5; 6,2.
[8] Cf. 2 Re 23,5; Os 10,5; Sof 1,4.

término *kemarim*, que proviene de la raíz *kmr*, y es empleado ya a partir del segundo milenio a.C. en las colonias asirias de Capadocia, y después en arameo y en siríaco. Designa siempre a los sacerdotes de los falsos dioses.

2. **Evolución histórica del sacerdocio israelita.**— a) *Sacerdocio prelevítico*.—Israel vivió sin un sacerdocio organizado durante muchos siglos. Esto se constata especialmente en la época patriarcal, en la que todos podían ofrecer sacrificios [9]. Sin embargo, de ordinario, el acto central del culto, que era el sacrificio, era ejecutado por el jefe de familia [10]. Los patriarcas sacrificaban ellos mismos en los lugares de culto erigidos por ellos en los sitios en que se les había aparecido Dios.

Ya desde la más remota antigüedad los santuarios solían tener un guardián que cuidaba de él. Cuando acudían los peregrinos les ayudaba a sacrificar las víctimas, les aconsejaba, llegando con el tiempo a regular y a dirigir los actos de culto. El guardián primitivo del santuario se irá convirtiendo de este modo en una especie de sacerdote y de adivino, que sabía interpretar la voluntad divina y enseñarla a los que acudían al lugar sagrado. En efecto, el sacerdote será el encargado de vigilar y atender el altar y de hablar en nombre de Dios.

Con el correr de los tiempos, la función sacerdotal irá adquiriendo cierta estabilidad y continuidad en el seno de una misma familia, llegando a ser una especie de patrimonio hereditario. En el Oriente antiguo, las profesiones eran generalmente hereditarias y las técnicas se transmitían de padres a hijos. La continuidad y la estabilidad eran dos notas muy propias del sacerdote, ya que de este modo se aseguraba el buen orden de los santuarios y se hacía más fácil la transmisión de las técnicas, que exigían una iniciación y la estabilidad del ritual. Porque el oficio sacerdotal implicaba, además de la función de sacrificar, ciertas técnicas para conocer la voluntad divina y poder responder a las numerosas consultas que se le presentaban diariamente. Entre los egipcios, el sacerdocio hereditario es atestiguado a partir de la dinastía XIX (s.XIII a.C.). En Asiria también existía la sucesión hereditaria al menos para ciertas categorías de sacerdotes. Dígase otro tanto de los fenicios y de los árabes preislámicos, entre los cuales todo santuario era propiedad de una familia que se iba transmitiendo de padres a hijos [11].

9 Cf. Gén 12,7; 13,18; 22,1-14; 28,18; Jue 6,19; 13,19; 1 Sam 14,35.
10 Cf. Gén 22; 31,54; 46,1.
11 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.195.214-215.

Teniendo en cuenta estas costumbres del Oriente antiguo, no tiene nada de extraño que también en Israel el sacerdocio haya sido hereditario. Diversos textos bíblicos, considerados por los críticos como antiguos, nos hablan de algunas de esas familias sacerdotales. El levita que estaba al frente del santuario de Mika se convierte en el sacerdote del templo de Dan, y su línea sacerdotal se perpetúa allí [12]. En Silo el sacerdocio es ejercido por Elí, y sus dos hijos son igualmente sacerdotes del santuario [13]. En Qiryat-Yearim, donde estuvo bastantes años el arca de la alianza, el sacerdocio se conservó en la familia de Abinadab [14]. En el santuario de Nob, el sacerdocio es ejercido por Ajimelec juntamente con toda su familia: ochenta y cinco entre todos [15]. El único que logró escapar, Abiatar, continuó ejerciendo el sacerdocio y llegó a ser sumo sacerdote bajo David [16].

Este sacerdocio hereditario no pertenecía, sin embargo, a una determinada tribu. El efraimita Mika constituyó sacerdote de su santuario a su propio hijo [17]. El profeta Samuel, que era también de la tribu de Efraim, ejerció el sacerdocio durante su vida [18]. Gedeón, de la tribu de Manasés [19]; Manué, de la de Dan [20]; Saúl, de la de Benjamín [21]; David y Salomón, de la de Judá [22], ejecutaron actos propiamente sacerdotales. No obstante, desde tiempos antiguos se prefería a los miembros descendientes de la tribu de Leví, como nos lo demuestra el caso de Mika, el cual prefiere a un levita como sacerdote en lugar de su hijo [23].

b) *Sacerdocio levítico.*—En muchísimos textos bíblicos, los miembros del sacerdocio israelita son llamados *levitas* o *hijos de Leví*. Y la descendencia levítica es considerada como una condición necesaria para poder desempeñar las funciones sacerdotales [24]. ¿Cuándo adquirió la tribu de Leví este derecho exclusivo al sacerdocio?

El Pentateuco nos dice expresamente que los descendientes

[12] Cf. Jue 18,30; CH. HAURET, *Aux origines du sacerdoce danite, à propos de Jud 18,30-31*, en *Mélanges Bibliques... A. Robert* (París 1957) p.105-113.

[13] Cf. 1 Sam 1-2.

[14] Cf. 1 Sam 7,1; 2 Sam 6,3.

[15] Cf. 1 Sam 22,11.18.

[16] Cf. 1 Sam 22,20-23.

[17] Cf. Jue 17,5.

[18] Cf. 1 Sam 2,18; 7,9; 9,13; 10,8.

[19] Cf. Jue 6,19.

[20] Cf. Jue 13,19.

[21] Cf. 1 Sam 14,35.

[22] Cf. 2 Sam 6,17-18; 1 Re 3,3-4.

[23] Cf. Jue 17,13; J. GOETTESBERGER, *Das alttestamentliche Priestertum und Ezechiel*, en *Episcopus, Festgabe Faulhaber* (Regensburg 1949) p.1-19; M. GREENBERG, *A New Approach to the History of the Israelite Priesterhood*: JAOS 70 (1950) 41-47; E. NIELSEN, *Shechen. A Traditio-Historical Investigation* (Copenhague 1955) p.264-286.

[24] *Leví* fue uno de los doce patriarcas, hijo de Jacob. La etimología de *lewy* es incierta. Para unos significaría «girar en redondo», del hebreo *lawah*, y el levita sería el hombre de las danzas extáticas; para otros significaría «acompañar», «apegarse a alguien» (cf. Gén 29,34; Núm 18,2.4), y, en fin, según otros, indicaría «prestar, dar fiado». La primera hipótesis se descarta por arbitraria; la segunda tiene apoyo bíblico y pudiera ser la verdadera: *levita* = «cliente de Dios». La tercera es también probable.

de Leví, el hijo de Jacob, fueron escogidos por el mismo Dios para ejercer las funciones sagradas [25]. Fueron tomados por Dios, o dados a Dios, en lugar de los primogénitos de Israel [26]. El Exodo, 32,25-29, parece afirmar que los hijos de Leví fueron dedicados al servicio divino en contra de Aarón, que había impulsado al pueblo a la idolatría. En cambio, Núm 3,6 dice que estaban al servicio de Aarón; y Dt 10,6-9 ,que fueron escogidos por Moisés después de la muerte de Aarón [27].

Debido a la elección divina, los levitas tienen una posición especial en el pueblo: no tienen parte en Israel, no reciben ningún territorio en la repartición de Canaán, porque «Yahvé es su heredad» [28]. Sin embargo, recibirán ciertas rentas, los diezmos y algunos terrenos en las diferentes tribus, así como las ciudades levíticas [29].

Dentro de la misma tribu de Leví, una rama de ella recibe la promesa divina de un sacerdocio perpetuo: es la familia de Aarón, hermano de Moisés [30]. A esta familia estarán subordinados todos los descendientes de Leví. De Aarón el sacerdocio pasa a sus hijos Eleazar e Itamar [31], después a Finés, hijo de Eleazar, a quien Dios renueva la promesa de un sacerdocio perpetuo [32]. Más tarde el sacerdocio del santuario de Silo, el de Nob y el de Jerusalén, hasta la deposición de Abiatar, representa, según 1 Crón 24,3, la descendencia de Itamar. Sadoc, el sucesor de Abiatar [33], es considerado como descendiente de Aarón por la rama de Eleazar. Su familia conservará el sumo sacerdocio hasta la ruina del templo [34].

Si se comparan todos estos textos entre sí, se constatará fácilmente su falta de unidad. Los datos contenidos en los textos de redacción tardía concuerdan sólo imperfectamente con los contenidos en los textos más antiguos. De donde parece deducirse que se han atribuido a los orígenes del pueblo el derecho exclusivo de una tribu al sacerdocio y la preponderancia del sacerdocio de Jerusalén, dos prerrogativas que sólo fueron adquiridas a través de una lenta evolución histórica [35].

En la época de los jueces era todavía lícito instalar como sacerdote a cualquier individuo, como se desprende del caso de Mika [36]; pero ya se prefería a los miembros de la familia de

[25] Cf. Núm 1,50; 3,6-7.
[26] Cf. Núm 3,12; 8,16.
[27] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.216s.
[28] Cf. Núm 18,20; Dt 18,1; Jos 13,14.33; 14,3-4.
[29] Cf. Núm 18,21-24; 35,1-8; Jos 21,1-42.
[30] Cf. Ex 29,9.44; 40,15.
[31] Cf. Núm 3,4.
[32] Cf. Núm 25,11-13.
[33] Cf. 1 Re 2,35.
[34] Cf. 1 Crón 5,30-41; 6,35-38; Esd 7,1-5.
[35] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.217.
[36] Cf. Jue 17,5.

Leví [37]. En el período monárquico, la tribu sacerdotal de Leví siguió adquiriendo cada día mayor importancia, favorecida en gran parte por las circunstancias político-religiosas, hasta que llegó a conseguir el monopolio del sacerdocio israelita. ¿Cuándo tuvo lugar esto? No se sabe con certeza. Pero parece seguro que en la primera parte del siglo VIII a.C., a más tardar, la tribu sacerdotal de Leví había conseguido desplazar a las demás familias sacerdotales, levantándose ella con el monopolio del altar [38].

El Deuteronomio, que en su redacción actual debe de pertenecer a la época de Ezequías, nos habla frecuentemente de los levitas o de los sacerdotes-levitas [39]. Según dicho libro, ha sido *toda* la tribu de Leví escogida para transportar el arca, servir a Dios y bendecir al pueblo [40]. O sea que el Deuteronomio no hace distinción entre *sacerdote* y *levita*, sino que los considera como términos equivalentes: todos los levitas eran sacerdotes del mismo rango y desempeñaban las mismas funciones sacerdotales. Esto es confirmado por Dt 18,6-7, en donde se prescribe que los levitas de provincias que vengan al santuario central de Jerusalén ejercerán las mismas funciones sacerdotales en unión con sus hermanos levitas y gozarán de los mismos privilegios que ellos.

Sin embargo, poco a poco se fue introduciendo entre los levitas una cierta discriminación, A ello debieron de contribuir los santuarios reales de Jerusalén, Betel y Dan con sus privilegios y el rango superior que fueron adquiriendo sobre todos los demás. Esta discriminación fue todavía más acentuada con la reforma centralizadora llevada a cabo por Josías. Los levitas eran demasiado numerosos para poder ser ocupados en el solo templo de Jerusalén. Por este motivo, muchos de ellos fueron excluidos de las funciones propiamente sacerdotales, principalmente los que habían servido en los «lugares altos» [41]. Así se fue consumando la distinción entre ellos.

Ezequiel es el primero que habla explícitamente de la distinción entre sacerdotes y levitas [42]. El profeta afirma que los israelitas han pecado introduciendo en el servicio del templo a incircuncisos [43]. Estos serán reemplazados por los levitas que

[37] Cf. Jue 17,7-13.
[38] Cf. Dt 33,8-11.
[39] Cf. Dt 17,9.18; 18,1; 21,5; 24,8; 31,9.
[40] Dt 10,8. Cf. L. WATERMAN, *Some Determining Factors in the Northward Progress of Levi*: JAOS 57 (1937) 375-380; TH. J. MEEK, *Moses and the Levites*: AJSL 56 (1939) 113-120; H. H. ROWLEY, *Early History and the Question of the Exodus*: JNES 3 (1944) 73-78; G. E. WRIGHT, *The Levites in Deuteronomy*: VT 4 (1954) 325-330.
[41] Cf. 2 Re 23,9; A. VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux* (Londres-Lovaina 1899).
[42] Ez 44,6-31.
[43] Alude a los «descendientes de los esclavos de Salomón»: cf. Esd 2,55-58; 8,20.

en los tiempos pasados habían prevaricado, entregándose a la idolatría juntamente con el pueblo. En castigo por este pecado serán excluidos de las funciones propiamente sacerdotales y relegados a oficios inferiores [44]. Se trata evidentemente de levitas que habían ejercido su ministerio sacerdotal en los pequeños santuarios existentes fuera de Jerusalén: eran los «sacerdotes de los lugares altos» [45]. A éstos, relegados a un rango inferior, opone Ezequiel los sacerdotes-levitas, que serán los únicos que podrán acercarse a Yahvé, entrar en el santuario y ofrecer la grasa y la sangre [46]. El profeta los llama hijos de Sadoc [47], es decir, descendientes del sumo sacerdote de Jerusalén. Para Ezequiel, los sacerdotes son «los que hacen el servicio del santuario», y los levitas «los que hacen el servicio de la casa», custodiándola y limpiándola [48].

La tradición sacerdotal del Pentateuco supone también esta distinción y la retrotrae hasta los días de la peregrinación por el desierto. Según Núm 3,6-9, los levitas están al servicio de Aarón y de sus hijos; son «*dados* enteramente a Aarón y a sus hijos» para el servicio de la tienda [49]. El importantísimo pasaje de Núm 18,1-7 dice claramente: «Yahvé dijo a Aarón: Admite contigo a tus hermanos de la tribu de Leví al servicio del santuario como adjuntos, para que te sirvan cuando tú y tus hijos estéis en el tabernáculo de la reunión. Estarán a tu servicio y al de todo el tabernáculo; pero no han de acercarse ni a los utensilios del santuario ni al altar, para no morir ellos y vosotros... Yo he tomado de entre los hijos de Israel a los levitas, vuestros hermanos, y os los he dado a vosotros, don de Yahvé, para hacer el servicio del tabernáculo de la reunión. Pero tú y tus hijos ejerceréis vuestro sacerdocio en cuanto concierne al altar y del velo adentro; sois vosotros los que debéis hacer este servicio». Según el parecer de los críticos, la redacción de estos textos del libro de los Números es posterior a Ezequiel. Así se deduciría de la exposición que es más clara, más tranquila y sin nota polémica. Además, la asimilación de los levitas a los «donados», *netinim* [50], no se había realizado todavía al retorno del destierro [51]. Por otra parte, no parece que las prescripciones legislativas de Núm se inspiren en una descripción ideal, como es la de

[44] Cf. Ez 44,6-14.
[45] Cf. 2 Re 23,9.
[46] Cf. Ez 44,15-31.
[47] Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11.
[48] Ez 44,11.15. Cf. J. Goettesberger, *Das alttestamentliche Priestertum und Ezechiel*, en *Episcopus, Festgabe Faulhaber* (Regensburg 1949) p.1-19.
[49] Cf. Núm 3,9; 8,19.
[50] Cf. M. Haran, *The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Solomon*, en *Judah and Israel* (Jerusalén 1957) p.37-45 (en hebreo, con un resumen en inglés).
[51] Cf. Esd 2; 8,20.

Ezequiel. Es más probable que los textos de Núm y Ez representen dos corrientes paralelas provenientes de una misma fuente: la situación del sacerdocio de Jerusalén después de la reforma de Josías [52].

3. **Funciones sacerdotales.**—Un sacerdote entraba en funciones por medio del acto de «llenarle la mano», como se expresa el antiguo texto de Jue 17,5-12. Esta misma expresión se encuentra en el Exodo [53] y en los textos de la tradición sacerdotal [54]. De ahí que el substantivo *millu'im*, «relleno» (de la mano), designe la *investidura* de los sacerdotes [55]. El verdadero sentido primitivo de esta expresión es discutido. Hay algunos pasajes de la tradición sacerdotal que la explican de la siguiente manera: Moisés ponía en las manos de Aarón y de sus hijos porciones de la víctima destinadas a ser colocadas sobre el altar, hacía con ellos el gesto de presentación, después las volvía a tomar de sus manos y las quemaba sobre el altar [56]. Este era el sacrificio de investidura del sacerdote, que se cumplía haciendo por primera vez el gesto ritual propio del ministro del altar [57]. Sin embargo, es muy posible que esta explicación sea de tiempos más recientes, cuando ya no se conocía el sentido primitivo.

Los críticos han intentado buscar otras explicaciones. Se ha querido encontrar un paralelo en la expresión acádica «llenar la mano», que tiene el sentido de «poner en mano», confiar una responsabilidad, investir de un oficio. También la frase «relleno de la mano» que se encuentra en los textos de Mari, de la época de Hammurabi, y que designa la parte del botín que pertenece por derecho a tal categoría de oficiales, pudiera tener cierta relación con el sacerdocio. En cuyo caso designaría el derecho del sacerdote a una parte de las rentas del santuario y de las ofrendas que en él se hacían. De todas formas, la expresión es antigua, pero sin implicar un verdadero rito de ordenación.

En el Antiguo Testamento no existía un *rito de ordenación* propiamente tal. La imposición de manos [58] no aparece en el ritual postexílico de la instalación de sacerdotes [59] y sólo fue practicada por el judaísmo posbíblico en la instalación de los doctores. Por consiguiente, en el antiguo Israel no existía una *ordenación sacerdotal*, sino que los sacerdotes entraban en fun-

52 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.223.
53 Ex 32,29; 1 Re 13,33.
54 Cf. Ex 28,41; 29,24; Lev 8,33; Núm 3,3.
55 Cf. Ex 29,22-34; Lev 8,22-33.
56 Cf. Ex 29,24-25; Lev 8,27-28.
57 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.197; E. LOHSE, *Die Ordination in Spätjudentum und in Neuen Testament* (Gotinga 1951); M. NOTH, *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonn 1958).
58 El texto de Núm 8,10, en donde los israelitas imponen las manos a los levitas, no se refiere a un rito de investidura, sino que es una ceremonia de ofrenda.
59 Cf. Ex 29; Lev 8.

ción sin que un rito religioso les confiriese una gracia o poderes especiales. Sin embargo, el sacerdote, por sus mismas funciones, era *santificado, sacralizado* para el servicio divino [60]. De ahí que más tarde, en lugar de la expresión «llenar su mano», se decía «santificar» a uno para el culto [61]. Esto significaba que el sacerdote ya no pertenecía al orden profano, sino que había sido escogido para el servicio de Dios [62]. Precisamente este paso al dominio de lo sagrado permitía al sacerdote entrar en el santuario, tocar los objetos sagrados y comer de las carnes sacrificadas sin cometer sacrilegio. Los textos sagrados insisten constantemente en el cuidado que han de tener los sacerdotes para no contaminarse con lo profano o impuro [63]. Esta sacralización confería al sacerdote una dignidad especial: era considerado como un padre y un intermediario ante Dios [64].

Si nos atenemos al ritual postexílico, el sumo sacerdote, además de ser purificado y recibir la investidura como los demás sacerdotes [65], era ungido [66]. Sin embargo, muchos críticos creen que este rito no existía antes del destierro y que es simplemente la atribución al sumo sacerdote, jefe de la nueva comunidad de la restauración, de una prerrogativa real [67]. La redacción final del Pentateuco extiende la unción a todos los sacerdotes [68].

Las funciones principales del sacerdote eran tres: consultar a Yahvé por medio de las suertes sagradas, ofrecer los sacrificios y enseñar la *Torah*.

a) *El sacerdote y los oráculos divinos.*—En el antiguo Israel, el sacerdote era un dador de oráculos. Esta función sacerdotal es mencionada en primer lugar en Dt 33,8-10, antes del servicio del altar y antes de la enseñanza de la *Torah*. Los sacerdotes israelitas no consultaban a Yahvé directa y personalmente, como lo hacía Moisés [69], sino por medio del efod y del *urim* y *tummim*.

1) El *efod* es mencionado en diversos lugares de la Biblia. De ellos se deduce que tenía diferentes significaciones: existía un efod de lino que constituía un vestido sacerdotal. Lo llevaban el joven Samuel en el templo de Silo [70], los sacerdotes de Nob [71], y David cuando danzaba delante del arca [72]. También

[60] Cf. Ex 28,36; Lev 21,6.
[61] Cf. 1 Sam 7,1.
[62] Cf. Núm 8,14; Dt 10,8; 1 Crón 23,13; E. Lohse, *Die Ordination in Spätjudentum und in Neuen Testament* (Gotinga 1951).
[63] Cf. Ex 28,43; 30,17-21; 40,31-32; Lev 8,6; 10,8-11; 21,1-7; Núm 8,7.
[64] Cf. Jue 17,10; Heb 5,1.
[65] Cf. Ex 29; Lev 8.
[66] Cf. Ex 29,7; Lev 8,12.
[67] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.198.
[68] Cf. Ex 40,12-15.
[69] Cf. Ex 18,15.19; 33,7-11; Núm 12,6-8; 27,21.
[70] Cf. 1 Sam 2,18.
[71] Cf. 1 Sam 22,18.
[72] Cf. 2 Sam 6,14.

era llamado efod una pieza especial del vestido del sumo sacerdote; la más exterior, que era llevada sobre la túnica y sobre el manto [73]. Era una especie de casulla de lana y lino de diversos colores, bordada en oro. Cosido al efod iba el *ḥošen*, es decir, el *pectoral* [74], que tenía la forma de una bolsita cuadrada dentro de la cual se llevaban el *urim* y el *tummim*. Finalmente, había otro efod que era un objeto de culto: Gedeón hizo un efod de oro que puso en la ciudad de Ofra [75]; Mika hizo también un efod para su santuario [76], que después fue robado por los danitas [77]. En el santuario de Nob, la espada de Goliat estaba guardada detrás del efod [78]. Era también un objeto confiado a los sacerdotes y servía para consultar a Yahvé [79].

Por los textos de Ras Shamra se sabe que el efod designaba el vestido de la diosa Anat [80]. Pero este sentido parece difícil aplicarlo al efod israelita, objeto de culto que servía para consultar a Yahvé. Los textos parecen sugerir la idea de un objeto sólido más bien que la de un vestido. De todas formas, el efod era un objeto que permitía echar las suertes sagradas. ¿Cuál era su forma? Teniendo en cuenta todos los textos, se puede pensar en una especie de delantal, de mandil, de una sobrepelliz provista de una bolsita en la que iban las suertes. En ciertos casos probablemente se tomaba simplemente la bolsita con las suertes. Este vestido cultual era endosado por el sacerdote en el momento de la consulta a Yahvé. Era fácilmente transportable, y habitualmente estaba colgado en un lugar sagrado o al menos en un lugar decente y respetado. Se podría también pensar que originariamente, donde existía una representación de la divinidad, el efod era llevado por la misma estatua, bien sea que lo endosara la imagen, o bien que lo cediera a su sacerdote para la consulta a la divinidad. Se ha podido demostrar, en efecto, que en Siria, Fenicia, Asia Menor y en Grecia se revestían ciertas imágenes destinadas a la consulta con una sobrepelliz, llamada *ependytés*. Es bien posible que Gedeón, e incluso Mika, hayan fabricado una imagen semejante y que, habiendo pasado el nombre de la parte al todo, hayan dado el nombre de efod a una estatua dotada de una sobrepelliz divinatoria. Después en Israel desapareció el ídolo, subsistiendo sólo el efod propiamente dicho [81].

[73] Cf. Ex 29,5; 28,6-14; 39,2-7; Lev 8,7.
[74] Cf. Ex 28,15-30; 39,8ss.
[75] Cf. Jue 8,27.
[76] Cf. Jue 17,5; 18,14-20.
[77] Cf. Jue 18,17-20.
[78] Cf. 1 Sam 21,10.
[79] Cf. 1 Sam 23,10; 30,8.
[80] Cf. W. F. ALBRIGHT, *Are the Ephod and Teraphim Mentioned in the Ras Shamra Texts?*: BASOR 83 (1941) 39-42.
[81] Cf. W. CORSWANT, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-París 1956) p.131; K. BUDDE, *Ephod und Lade*: ZATW 39 (1921) 1-42; J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel*; ZATW 52 (1934) 81-92; E. SELLIN, *Ephod und Terafim*: JPOS 14 (1934) 185-194;

2) El *urim* y el *tummim*. La etimología y el sentido de estas dos palabras son inciertos. Tal vez hayan sido tomados de la civilización preisraelita de Canaán. La forma plural no indica aquí necesariamente pluralidad de objetos, porque en realidad es un singular que ha conservado la denominación primitiva. Tampoco se sabe qué forma tenían el *urim* y el *tummim*. Han sido imaginados como dos piedrecitas, dos estatuitas, dos dados, dos palitos [82], etc., de formas y colores diferentes, que se guardaban en una bolsita especial del vestido sacerdotal. Según Núm 27,21, estas suertes fueron confiadas al sacerdote Eleazar, y el Dt 33,8 dice que fueron dadas a la tribu de Leví en general.

La manera de emplear estas suertes nos es descrita en 1 Sam 14,41-42. Este texto indica que las suertes tenían un valor tan sólo convencional, que era fijado cada vez que se usaban. El oráculo respondía con un *sí* o con un *no*, que se iba precisando por eliminaciones sucesivas [83]. Debía de ser algo parecido a lo que se hace hoy día tirando una moneda al aire para ver si sale cara o cruz. Sin embargo, hay que observar que a veces el oráculo no respondía [84], probablemente porque existía una tercera posibilidad al echar las suertes que indicaba respuesta nula.

En la Biblia se narran numerosos casos de consultación a Yahvé por medio del *urim* y el *tummim* hasta el reinado de David inclusive [85]. Después de David no poseemos ningún testimonio histórico sobre el uso del *urim* y el *tummim* ni del efod. Parece que el sistema de conocer la voluntad de Dios por medio de las suertes sagradas fue eclipsado por las revelaciones proféticas y, sobre todo, por la condena lanzada por la Ley contra la adivinación y la magia [86]. Al final del período monárquico y después del destierro, estos objetos tenían simplemente un valor simbólico. El *Código sacerdotal* manda que el sumo sacerdote lleve en el pectoral el *urim* y el *tummim* [87]; pero ya no se les atribuye carácter divinatorio, sino que es solamente un rasgo arcaico cuya significación primitiva ya no se conocía.

b) *El sacerdote y la enseñanza de la Torah.*—Al sacerdote pertenecía propiamente la *torah* [88], es decir, la *instrucción*, que debía dar a los israelitas. Dios mismo le ha confiado esta *to-*

H. Thiersch, *Ependytes und Ephod* (Stuttgart 1936); H. G. May, *Ephod and Ariel*: AJSL 56 (1939) 44-69; J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting*: HUCA 18 (1943-1944) 1-17; K. Elliger, *Ephod and Choschen*: VT 8 (1958) 19-35.

[82] Cf. Os 4,12.

[83] Cf. 1 Sam 23,9-12.

[84] Cf. 1 Sam 14,37; 28,6; R. Press, *Das Ordal im Alten Testament* II: ZATW 51 (1933) 227-231; R. de Vaux, o.c., II p.204.

[85] Cf. Jos 7,14; Jue 1,2; 20,18; 1 Sam 10,22; 23,9; 2 Sam 2,1.

[86] Cf. 1 Re 20,13-14; 22,6; 2 Re 3,11; 22,14; Jer 21,1-2.

[87] Cf. Ex 28,30; Lev 8,8.

[88] El término *torah* proviene de la raíz verbal *yarah*, que significa «indicar», «enseñar».

rah [89], porque ella procede de Dios. La «instrucción» o enseñanza se daba, como es natural, en el santuario por los sacerdotes que cuidaban de él. Parece ser que hasta el destierro la enseñanza de la *torah*, «ley», se dio solamente en el templo [90].

La enseñanza que impartían los sacerdotes a los fieles israelitas no se limitaba a las prescripciones estrictamente cultuales, sino que se extendía a todo el conjunto de prescripciones que regulaban las relaciones del hombre con Dios. Los sacerdotes eran, en efecto, los intérpretes autorizados de la ley mosaica; eran los maestros en las cuestiones tocantes a la moral y a la religión.

A partir del destierro, la enseñanza de la *Torah* deja de ser monopolio de los sacerdotes. Los levitas, al ser alejados de las funciones propiamente sacerdotales, se convirtieron en los predicadores y catequistas del pueblo. De este modo la enseñanza de la Ley comenzará a ser dada fuera del culto y en las sinagogas. Incluso cuando aparecieron los escribas y doctores de la Ley, pronto se convirtieron en maestros del pueblo [91].

c) *El sacerdote y el culto.*—Según el Dt 33,10, las funciones propiamente cultuales del sacerdocio están en último lugar, en una posición que da la impresión de estar un tanto subordinadas a las demás. Con el correr, sin embargo, de los tiempos, la ofrenda de los sacrificios se convirtió en la función sacerdotal por excelencia [92].

En el antiguo Israel, cualquier jefe de familia podía ofrecer sacrificios. Así lo vemos en la época de los patriarcas [93], en la de los jueces [94] e incluso en la de los reyes [95]. Hacia principios del siglo VIII a.C. fue cuando las bendiciones de Moisés de Dt 33 recibieron en el reino del norte su forma definitiva, y en ellas se reconocía que la oblación de los sacrificios era un privilegio del sacerdocio. Igualmente en Jerusalén, antes del destierro, los compiladores de la *Ley de santidad* insisten en la pureza habitual de los sacerdotes, porque son ellos los que ofrecen sobre el altar los holocaustos y los demás sacrificios [96]. Sin embargo, el sacerdote del Antiguo Testamento no era propiamente un «sacrificador», o sea un «inmolador». La víctima podía ser sacrificada por el mismo oferente [97], o si no, por el clero inferior [98].

[89] Cf. Dt 31,9.26; 33,10.
[90] Cf. Dt 31,10-11; Is 2,3; Miq 4,2.
[91] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.206-208; J. BEGRICH, *Die priesterliche Tora*, en *Werden und Wesen des A. T.* (Berlín 1936) p.63-88; G. OSTBORN, *Tora in the Old Testament* (Lund 1945); O. PLÖGER, *Priester und Prophet*: ZATW 63 (1951) 157-192.
[92] Cf. Heb 5,1; 8,3; FILÓN, *De Vita Moysi* 2,29.
[93] Cf. Gén 22,2-14.
[94] Cf. Jue 6,25-26; 13,16-23; 1 Sam 1,3-4; 2,19.
[95] Cf. 1 Sam 13,9; 1 Re 3,4.
[96] Lev 21,6.
[97] Cf. Lev 1,5; 3,2.8.13; 4,24.29.
[98] Cf. 2 Crón 30,17; Ez 44,11.

El oficio del sacerdote comenzaba con la manipulación de la sangre, que era la parte más santa de la víctima [99], y en especial porque tenía que ser derramada en torno al altar. En efecto, el acceso al altar era privilegio exclusivo del sacerdote. Nadie fuera de él podía sacrificar las víctimas sobre el altar [100], o ungir con sangre los cuernos del altar. En una palabra, el sacerdote había sido escogido por Dios para «subir al altar» [101]; era propiamente el «ministro del altar». Esta idea y esta expresión se conservarán en el cristianismo.

d) *El sacerdote como mediador.*—Todas las funciones sacerdotales tienen su fundamento en el papel de mediador que desempeña el sacerdote. Cuando pone sobre el altar la carne de las víctimas, o derrama sobre él la sangre, o bien ofrece el incienso, no hace otra cosa que presentar a Dios las oraciones y las peticiones de los fieles. Es el representante de los hombres al lado de Dios. Lo que dice la epístola a los Hebreos del sumo sacerdote es aplicable a todo sacerdote [102]. El sacerdote es por su estado un mediador. Este rasgo esencial también se da en el sacerdocio del Nuevo Testamento.

4. **Ciudades levíticas.**—El libro de Josué atribuye a los levitas 48 ciudades, con sus alrededores [103], repartidas en las diferentes tribus de Israel. La misma lista de Josué se encuentra con algunas variantes en 1 Crón 6,39-66. También el libro de los Núm 35,1-8 prescribe la asignación de 48 ciudades con sus términos a los levitas. A ellas alude igualmente el Lev 25,33-34.

Estos textos, sin embargo, parecen ser una elaboración tardía un tanto utópica. Pues es difícil imaginar que 48 ciudades —cuatro en cada tribu—, muchas de las cuales son ciudades importantes, hayan sido dejadas exclusivamente a los levitas. Como varias de las ciudades levíticas enumeradas sólo pertenecieron a los israelitas bajo el reinado de Salomón, hay autores que piensan que la institución de las ciudades levíticas dataría de la época del rey sabio. Otros, probablemente con mayor verosimilitud, creen que las villas llamadas levíticas son aquellas en las cuales residían los levitas y sacerdotes que después de la reforma de Josías habían quedado sin empleo en el templo y, en consecuencia, sin entradas para poder vivir. Ante semejante situación se decidió asignarles lugares en que pudieran residir y tierras de las que pudieran vivir [104].

[99] Cf. Lev 17,11.
[100] Cf. Lev 1,14-15; 5,8.
[101] 1 Sam 2,28; 2 Re 23,9.
[102] Heb 5,1; R. de Vaux, o.c., II p.210s.
[103] Jos 21,1-42.
[104] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.225-226.

5. **El sacerdocio de Jerusalén en tiempo de la monarquía.**—Los libros de Samuel y de los Reyes, aun siendo obras compuestas bajo la influencia del Deuteronomio, contienen numerosos datos e informaciones sobre el sacerdocio de Jerusalén que nos pueden ser muy útiles para un conocimiento más perfecto de él. El 1 Crón 23-26 también nos suministra material abundante y mucho más completo que los anteriores; pero la descripción del cronista responde más bien a la situación de su época, es decir, al período que sigue al destierro babilónico.

a) *Los sacerdotes y los reyes.*—Siendo el templo de Jerusalén un santuario de Estado, es natural que los sacerdotes fueran funcionarios reales. Aún más, los jefes del sacerdocio jerosolimitano figuran en la lista de los grandes oficiales del rey [105] y eran nombrados y destituidos por el soberano [106]. Este era el que cuidaba de la marcha del culto y de la conservación de los edificios [107]. Pero el poder real sobre el templo no se limitaba sólo a la parte administrativa, sino que incluso se extendía al mismo culto sacrificial. En los primeros siglos de la monarquía israelita tenemos bastantes ejemplos de reyes que suben ellos mismos al altar para ofrecer sacrificios [108]. Esto nos demuestra que los reyes ejercían, al principio sobre todo, un influjo determinante sobre la marcha del templo de Jerusalén. El sacerdocio dependía también de él.

Sin embargo, no faltaron los conflictos entre el rey y el sacerdocio, especialmente a partir de mediados del siglo IX a.C. El gran sacerdote Yehoyada capitaneó la revolución que destronó a Atalía [109]. Joás, después de la muerte de Yehoyada, habría caído, según 2 Crón 24,17-26, en la impiedad, dando incluso muerte a Zacarías, hijo del sumo sacerdote [110]. El asesinato de este mismo rey debió de ser una venganza del partido sacerdotal [111]. También el complot urdido contra el rey Amasías debió de ser inspirado por el sacerdocio [112], como consecuencia del pillaje del tesoro del templo [113] y del descontento producido por las injerencias del poder real en el templo y en el mismo culto. La oposición del sacerdocio al rey en las cuestiones relativas al culto se manifiesta en el relato tardío de 2 Crón 26,16-20, en el que los sacerdotes arrojan del altar al rey Ozías cuando éste se disponía a ofrecer el incienso. De

105 Cf. 1 Re 4,2.
106 Cf. 1 Re 2,27.35.
107 Cf. 2 Re 12,5-17; 16,10-16; 22,3-7.
108 Cf. 2 Sam 24,25; 1 Re 3,4.15; 12,33; 2 Re 16,12-13.
109 Cf. 2 Re 11.
110 Cf. 2 Crón 24,21-22.
111 Cf. 2 Re 12,21-22.
112 Cf. 2 Re 14,19; 2 Crón 25,27.
113 Cf. 2 Re 12,19; 14,14.

este modo, el sacerdocio logrará ir independizándose poco a poco de las injerencias del rey hasta que logre obtener el privilegio exclusivo del culto y del altar.

b) *La jerarquía sacerdotal.*—Los santuarios del antiguo Oriente solían poseer un sacerdocio muy numeroso. En el templo de Hierápolis había 300 sacerdotes [114]; en el de Comana de Capadocia, 7.000 [115]. El santuario de Nob, en tiempo de Saúl, estaba regido por Ajimelec, el cual tenía a sus órdenes 85 sacerdotes [116]. El templo de Jerusalén debía de tener muchísimos más, aunque resulta difícil determinar su número.

Indudablemente, todo este conjunto sacerdotal estaba organizado jerárquicamente. El rey, como ya hemos dicho, mandaba sobre el templo y sobre el sacerdocio, pero no pertenecía a la jerarquía sacerdotal. El sacerdocio tenía un jefe que antes del destierro se llamaba simplemente *el sacerdote*, es decir, el sacerdote por excelencia [117]. Alguna vez se le da el título de «el sacerdote-cabeza» o «el sacerdote-jefe» [118]. Este sacerdote-jefe no tenía, sin embargo, la importancia ni las atribuciones que poseerá el sumo sacerdote después del destierro. Solamente tenía jurisdicción sobre los sacerdotes de Jerusalén, y él, a su vez, dependía del rey y era responsable de sus actos ante el soberano [119]. El sumo sacerdote del judaísmo postexílico se convertirá en el jefe religioso y político de toda la comunidad. Bajo los asmoneos, el sumo sacerdote desempeñará el oficio de rey e incluso tomará el título de rey a partir de Aristóbulo I [120].

El título de *sumo sacerdote*, con el que ordinariamente se conoce al jefe espiritual de los judíos, no existía antes del destierro. La expresión *hakkohén haggadol*, «el sumo sacerdote», que se encuentra en algunos textos anteriores al destierro [121], debe de ser fruto de retoques posteriores [122].

En la jerarquía sacerdotal preexílica, al sacerdote-jefe seguía en categoría *el segundo sacerdote*, *kohén mišné* [123]. El libro de Jeremías nos habla en diversos lugares de un tal Sofonías, segundo sacerdote [124], que es llamado «prefecto del templo» y estaba encargado de la policía del santuario [125].

En tercer lugar venían los *guardianes del atrio*, que no hay que confundir con los guardias ordinarios ni los simples por-

[114] Cf. Luciano, *De Dea Syra* 42-43.
[115] Cf. Estrabón, 12,2,3.
[116] Cf. 1 Sam 22,16.18; J. Morgenstern, *A Chapter in the History of the High-Prieshood:* AJSL 55 (1938) 1-24.183-197.360-377.
[117] Cf. 1 Re 4,2; 2 Re 11,9-10; 12,8-9; 16,10-11; Is 8,2.
[118] Cf. 2 Re 25,18; Jer 52,24; 2 Crón 19,11; 24,6.11; 26,20; 31,10.
[119] Cf. 2 Re 12,8; 16,10.
[120] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.242.
[121] Cf. 2 Re 12,11; 22,4.8; 23,4.
[122] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.241.
[123] Cf. 2 Re 23,4; 25,18; Jer 52,24.
[124] Jer 21,1; 29,24-29; 37,3.
[125] Cf. Jer 29,26.

teros. Eran oficiales superiores del templo [126], encargados de recoger las contribuciones del pueblo que acudía al santuario [127]. Parece que eran sólo tres, según 2 Re 25,18.

A estos grandes dignatarios del sacerdocio seguían los *ancianos de los sacerdotes*, que desempeñaban también un papel importante. El rey Ezequías los envía con el mayordomo de palacio y el secretario real a consultar a Isaías [128]; Jeremías toma como testigos a algunos de entre los ancianos del pueblo y a algunos otros de entre los ancianos de los sacerdotes [129]. Los «ancianos de los sacerdotes» debían de ser los jefes de las familias sacerdotales, que ya preanuncian de algún modo la repartición de los sacerdotes en clases que tendrá lugar después del destierro [130]. La división en clases sacerdotales permanecerá operante hasta la época del Nuevo Testamento, como atestigua San Lucas en el evangelio de la infancia [131].

c) *El sumo sacerdote Sadoc y su descendencia.*—Cuando David andaba errante por el desierto de Judá, tuvo como sacerdote a Abiatar, que había logrado huir de la matanza de los sacerdotes de Nob ordenada por Saúl [132]. Abiatar era hijo de Ajimelec, hijo de Ajitub, descendiente de Elí, el sacerdote del santuario de Silo [133]. Después de la conquista de Jerusalén por David, vuelve a aparecer Abiatar al servicio del arca, pero condivide esta alta función con Sadoc [134]. Ambos son nombrados juntos en las diversas listas, pero con la particularidad de que Sadoc aparece siempre delante de Abiatar [135]. Muerto David, Abiatar fue destituido y exilado por Salomón a causa de haber tomado parte en favor de Adonías [136]. De este modo, Sadoc, que era sostenedor de Salomón, quedó como único sacerdote-jefe [137].

El origen de Sadoc es una cuestión bastante oscura. Según 2 Sam 8,17, sería hijo de Ajitub, y, por consiguiente, descendiente de Elí; según 1 Crón 24,3, sería descendiente de Eleazar [138]. Sin embargo, estas genealogías parecen artificiales, pues es imposible que Sadoc fuera descendiente de Elí cuando su elección es presentada como el cumplimiento de la maldición pronunciada contra la casa de Elí [139]. Para ciertos autores, Sadoc habría sido bajo David el sacerdote del «lugar alto» de Gabaón y tendría a su cuidado la tienda del desierto [140], mientras

126 Cf. 2 Re 23,4; 25,18.
127 Cf. 2 Re 12,10; 22,4.
128 Cf. 2 Re 19,2; Is 37,2.
129 Jer 19,1.
130 Cf. 1 Crón 24,1-18.
131 Lc 1,5.
132 Cf. 1 Sam 22,20-23.
133 Cf. 1 Sam 14,3;22,9-11; 1 Re 2,27.
134 Cf. 2 Sam 15,24-29.
135 Cf. 2 Sam 8,17; 17,15; 19,12; 20,25.
136 Cf. 1 Re 1,7ss; 2,22-27.
137 Cf. 1 Re 2,35.
138 Cf. 1 Crón 5,29-34; 6,35-38.
139 Cf. 1 Sam 2,27-36; 3,11-14; 1 Re 2,27.
140 Cf. 1 Crón 16,39; 2 Crón 1,3.

que Abiatar estaría al servicio del arca. Mas contra esto está el hecho de que los textos antiguos siempre presentan a Sadoc en relación con el arca, como a Abiatar. Para otros, Sadoc provendría del sacerdocio de Qiryat-Yearim, y sería el hermano de Oza, los portadores del arca cuando David quiso trasladarla a Jerusalén [141]. Muerto Oza en el momento del traslado, habría sido reemplazado por Sadoc. Existen también críticos que consideran a Sadoc como el sacerdote del santuario jebuseo anterior a la conquista davídica y el heredero del sacerdocio de Melquisedec [142]. El arca habría sido colocada en el antiguo santuario, y David, con el propósito de conciliarse la benevolencia de los jebuseos, habría decidido conservar al servicio de ella el antiguo sacerdote de aquel templo. Esta hipótesis no es imposible si tenemos en cuenta que los israelitas se sirvieron de los templos cananeos para hacerlos lugares de culto de Yahvé. Además, la divinidad venerada en Jerusalén era El-Elyon, cuyos títulos había tomado Yahvé. El encuentro de Abrahán con Melquisedec podía servir igualmente para legitimar no sólo los derechos del sacerdocio, sino también su origen [143].

De hecho no sabemos con certeza de dónde provenía Sadoc. Lo más probable, sin embargo, es que procedía de la tribu de Leví, por otra rama distinta de la de Elí. Sus descendientes conservaron el sacerdocio en Jerusalén hasta el destierro sin que nadie les discutiese su legitimidad. Su poder e influencia fueron creciendo hasta el punto de que en la reforma de Josías impidieron la aplicación de la ley del Deuteronomio a los sacerdotes de provincias que venían a Jerusalén [144].

d) *El personal inferior del templo de Jerusalén.*—El autor de los libros de las Crónicas atribuye a David la división de los sacerdotes en clases y la institución de veinticuatro clases de cantores [145] y de porteros que se distribuían las veinticuatro horas de guardia [146]. Aunque no fue David el que instituyó este personal subalterno de los sacerdotes, sin embargo, ya existía antes del destierro. Todo santuario importante de la antigüedad lo poseía. Muchos de los salmos de nuestro Salterio fueron compuestos y cantados en el templo por profesionales.

141 En lugar del *Ajío* del hebreo proponen leer: *'ahiv* = «su hermano», 2 Sam 6,3-4; 15,29.

142 Cf. Gén 14,18-20; Sal 110,4.

143 Cf. Gén 14,18ss.

144 Cf. 2 Re 23,9; E. AUERBACH, *Die Herkunft der Sadokiden:* ZATW 49 (1931) 327-328; A. BENTZEN, *Zur Geschichte der Sadokiden:* ZATW 51 (1933) 173-176; 52 (1934) 42-50.160; H. H. ROWLEY, *Zadok and Nehushtan:* JBL 58 (1939) 113-141; ID., *Melchizedek and Zadok*, en *Festschrift Bertholet* (Tubinga 1950) p.461-472; R. DE VAUX, o.c., II p.233-239.

145 1 Crón 25.

146 1 Crón 26,1-19.

Incluso conocemos los nombres de tres jefes de familias de cantores: Asaf, Hemán y Etán o Yedutún [147]. Por otra parte, sabemos que volvieron del destierro grupos de cantores y de porteros del templo [148], lo cual indica que ya existían antes de la ruina del santuario de Jerusalén.

Después de los porteros y cantores, la lista de las caravanas que volvieron del destierro menciona los *netinim*, los «donados» y los «descendientes de los esclavos de Salomón» [149]. Debían de ser los descendientes de esclavos públicos del rey, parte de los cuales estaban destinados al servicio del templo. Ezequiel condenará el empleo de extranjeros incircuncisos en el templo [150].

En 2 Re 22,14 se habla del «guardián de los vestidos», que debía de ser también probablemente un empleado del templo, por analogía con el guardián de los vestidos del templo de Baal de Samaria [151].

¿Había también en el templo personal femenino de servicio? Así parece suponerlo un texto de Ex 38,8 que habla de «las mujeres que velaban a la entrada del tabernáculo de la reunión» [152]. Los exegetas se muestran indecisos ante la interpretación de este pasaje. Algunos piensan que este texto tardío sería el eco purificado de 2 Re 23,7 que nos habla de las prostitutas sagradas que había en el templo de Yahvé, en donde las mujeres tejían tiendas para *ashera*. Otros ven aquí las *'al 'alamot* = «para vírgenes» o sopranos del salmo 46, que serían las coristas del templo. El libro de Esdras habla, en efecto, de cantores y cantoras que habrían vuelto del destierro [153]. Pero estos músicos, mencionados aparte del personal cultual, debían de ser siervos de hombres ricos exilados.

Si hubo personal femenino en el templo de Jerusalén, debió de ser únicamente en los períodos de sincretismo en que el culto de Yahvé era manchado con prácticas abominables, bajo el influjo extranjero. En los santuarios cananeos había personas prostituidas de ambos sexos: los *qedešim* y las *qedešot*, e Israel admitió esta práctica en ciertos momentos de sincretismo religioso [154]. No obstante la prohibición del Dt 23, 18-19, habían penetrado hasta en el mismo templo de Jerusalén [155].

[147] 1 Crón 6,18-32; 25,1. Cf. B. D. Eerdmans, *Thoda-Songs and Tempel-Singers*: Oudtestamentische Studiën 1,2 (1942) 162-175.

[148] Cf. Esd 2,41-42; Neh 7,44-45.

[149] Cf. Esd 2,43-58; Neh 7,46-60; M. Haran, *The Gibeonites, the Nethinim and the Servants of Solomon*, en *Judah and Israel* (Jerusalén 1957) p.37-45 (en hebreo, con un resumen en inglés).

[150] Ez 44,7-9.

[151] Cf. 2 Re 10,22.

[152] Cf. 1 Sam 2,22.

[153] Esd 2,65.

[154] Cf. Os 4,14; 1 Re 14,24; 15,12; 22,47.

[155] Cf. 2 Re 23,7; Ez 8,14; B. A. Brooks, *Fertility Cult Functionaries in the Old Testament*: JBL 60 (1941) 227-253; J. P. Asmussen, *Bemerkungen zur sakralen Prostitution im A. T.*: Studia Theologica 11 (1957) 167-192.

e) *¿Existieron profetas dedicados al culto del templo?*—Recientemente, diversos autores han querido demostrar que en Israel existían profetas cultuales. El 1 Crón 25,1 llama «profetas», *nebi'im*, a Asaf, Hemán y Yedutún, los jefes de las familias de cantores. De ellos se dice que «profetizaban», y de Hemán se afirma que era el «vidente» del rey [156]. De esto se ha querido deducir que los cantores del templo postexílico eran los sucesores de las antiguas cofradías de profetas que aparecen en la historia de Eliseo. Sin embargo, semejante teoría nos parece reposa en fundamentos poco seguros. Los profetas mayores, si exceptuamos a Ezequiel, creemos que no han tenido nada que ver con el culto. Incluso a veces lo combaten y arremeten fuertemente contra el sacerdocio infiel [157]. Jeremías, por pertenecer a la familia de Abiatar de Anatot, estaba excluido del servicio oficial por los sadocidas, y su modo de proceder en relación con el templo demuestra que no formaba parte de su personal. El que Isaías reciba su vocación en el templo no implica que fuera sacerdote.

La expresión del cronista, según la cual los cantores «profetizaban», hay que entenderla en un sentido amplio. A sus ojos, la composición y el canto de los salmos se asemejaban, bajo cierto aspecto, a una especie de inspiración. De ahí que alternen en dicho pasaje «profetizar» y «cantar» [158]. De hecho, ni en el primer templo ni en el segundo hubo una clase de profetas cultuales. Las antiguas cofradías de «profetas», por su parte, nunca son puestas en relación con el templo de Jerusalén, y con los demás santuarios no parecen ser una cosa institucional. En conclusión, admitimos que tanto los profetas verdaderos como los falsos tuvieron relaciones con el templo y con el culto. Pero no se puede demostrar que haya habido profetas dedicados al culto del templo de Jerusalén, formando una clase especial de su clero [159].

6. **El sacerdocio judío después del destierro.**—Una vez conquistada Jerusalén por Nabucodonosor (a. 587 a.C.) y destruida la ciudad y el templo, todo el alto clero fue deportado y los jefes principales decapitados [160]. Sin embargo, todavía

[156] 1 Crón 25,2-5. Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien*. III: *Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Oslo 1923); A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff 1944).
[157] Cf. Is 1,11-17; Jer 26,9; N. W. Porteous, *Prophet and Priest in Israel:* ExpTim 62 (1950-1951) 4-9; O. Plöger, *Priester und Prophet:* ZATW 63 (1951) 157-192.
[158] Cf. 1 Crón 25,6; R. de Vaux, o.c., II p.250-251.
[159] Cf. R. de Vaux, ibid., p.251-252; E. Würthwein, *Ursprung der prophetischen Gerichtsrede:* ZThK 49 (1952) 1-16; F. Hesse, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?:* ZATW 65 (1953) 45-53; R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (Berlín 1957); H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets*, en S. H. Hooke (edit.), *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford 1958) p.236-260.
[160] Cf. 2 Re 25,18-21; Jer 39,6; 52,24-27.

quedó en Judá una parte de la tribu de Leví, principalmente los miembros de esta tribu que vivían en provincias. Estos fueron los que se encargaron de atender al pueblo en el aspecto espiritual. Como el templo de Jerusalén estaba en ruinas, se volvieron a abrir los santuarios de provincias, y a ellos acudía una gran parte de la población para cumplir con sus devociones, ayunar el día de la destrucción del templo [161] y ofrecer sacrificios [162]. También muchos venían a las ruinas del templo de Jerusalén y allí ofrecían sus sacrificios [163].

a) *Sacerdotes y levitas después del destierro.*—Entre los judíos desterrados que volvieron del destierro se mencionan 4.289 sacerdotes y 74 levitas [164]. La misma desproporción se encuentra en Esd 8,2. Esta diferencia tan notable se explica si tenemos en cuenta que, entre los deportados, los levitas eran menos numerosos que los sacerdotes. Además, los levitas se sentían menos inclinados a volver a Palestina, en donde se convertirían en subalternos de los sacerdotes y en esclavos del templo [165].

Entre los sacerdotes de la caravana guiada por Esdras hay un grupo de sacerdotes descendientes de Finés y un grupo de descendientes de Itamar [166]. Finés había sido hijo de Eleazar, del cual descendería Sadoc [167]. Pero Itamar era considerado como el antepasado de Abiatar [168], de donde se deduce que los rivales de los sadocidas volvían finalmente a obtener el reconocimiento de sus legítimos derechos al ejercicio del sacerdocio. Esto mismo se refleja en la apelación «hijos de Aarón» que reemplazará, después de Esdras, a la de «hijos de Sadoc» para designar a los sacerdotes [169].

Los cantores vueltos de Babilonia, todos hijos de Asaf, son colocados aparte de los levitas y son más numerosos que ellos [170]. Llegados a Palestina, los sacerdotes y los levitas se instalan en Jerusalén; en cambio, los cantores, los porteros y los «donados» fijan su residencia en las ciudades de donde procedían [171]. Esta distinción entre cantores y levitas se encuentra también en los pasajes auténticos de Esdras [172]. Los tex-

161 Cf. Zac 7,1-3.
162 Cf. Jer 41,5.
163 Cf. Jer 41,4-5.
164 Cf. Esd 2,36-40; Neh 7,39-43.
165 Cf. Esd 8,17.
166 Cf. Esd 8,2.
167 Cf. 1 Crón 5,30-34; 6,35-38.
168 Cf. 1 Sam 22,10; 1 Crón 24,3.
169 Cf. R. de Vaux, o.c., II p.255.
170 Cf. Esd 2,41; Neh 7,44.
171 Cf. Esd 2,70; Neh 7,72.
172 Esd 7,7.24; 10,23-24; cf. Neh 13,5. El texto de Neh 11,17 habría sido retocado posteriormente según el P. De Vaux (cf. o.c., II p.256).

tos de Esdras y de Nehemías en donde los cantores son contados entre los levitas parecen provenir del cronista o son glosas posteriores [173]. Esta misma asimilación se produjo, aunque más lentamente, entre los porteros y los levitas. Los porteros, vueltos en las primeras caravanas [174], son diferenciados de los levitas y de los cantores. Más tarde el cronista los convertirá también en levitas [175].

Los «donados» y los «descendientes de los esclavos de Salomón» retornaron a Palestina en número bastante considerable: 392 en las primeras caravanas [176] y 220 en la caravana de Esdras [177]. En aquel tiempo debían de ser ya considerados como auténticos israelitas, porque, de lo contrario, Esdras no los habría admitido en el servicio del templo [178]. Fueron instalados sobre la colina del Ofel [179]. Después ya no se vuelve a hablar más de ellos; pero esto no significa que hayan sido asimilados a los levitas. Lo más probable es que una tal institución haya caído en desuso y que sus funciones hayan pasado a los levitas, considerados en adelante como «donados» a los sacerdotes [180].

b) *Los sacerdotes y levitas según el autor de 1-2 Crón.*—Entre la época de Esdras y Nehemías y la del cronista corre más de un siglo de diferencia. Este es el autor de 1-2 Crón y de los libros de Esd y Neh. Debió de escribir probablemente hacia el año 300 a.C. Pero su obra recibió pronto adiciones importantes, entre las que destacan 1 Crón 1-9; 23-27, que tienen especial importancia para el estudio del sacerdocio. Esto explica el que a veces sea difícil conocer el auténtico pensamiento del cronista [181].

1) Los *sacerdotes*. En la época en que escribía el cronista, la distinción entre sacerdotes y levitas era ya definitiva. Desde Salomón hasta el destierro, el sacerdocio de Jerusalén había sido desempeñado por los descendientes de Sadoc. En Ezequiel, los sacerdotes son todavía llamados «hijos de Sadoc». Pero en los documentos sacerdotales del Pentateuco, en las Crónicas y en algunos salmos posteriores al destierro, son designados como «hijos de Aarón». ¿Cómo se llevó a cabo este cambio?

173 Cf. G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (Stuttgart 1930); A. C. Welch, *The Work of the Chronicler. Its Purpose and its Date* (Londres 1939).
174 Cf. Esd 2,42; Neh 7,45.
175 Cf. Neh 11,19; 12,25.
176 Cf. Esd 2,58; Neh 7,60.
177 Esd 8,20.
178 Cf. Ez 44,7-9.
179 Cf. Neh 3,31; 11,21.
180 Cf. Núm 3,9; 8,19.
181 Cf. R. de Vaux, o.c., II p.257-258.

Es difícil explicarlo. Desde luego, en los documentos más antiguos del Pentateuco Aarón no aparece nunca como sacerdote ni como antepasado de sacerdotes [182]. Todo lo contrario, se le ve en oposición con Moisés por cuestiones religiosas [183]. En cambio, los documentos del Pentateuco pertenecientes a la tradición sacerdotal lo presentan como el primer sumo sacerdote de Israel, y sus hijos son los únicos sacerdotes legítimos. Todos los demás miembros de la tribu de Leví le han sido dados como siervos [184]. Este cambio radical debió de ser producido por una tendencia que ha ido poco a poco superando grandes dificultades y oposiciones [185]. En esta evolución han tomado parte indudablemente diferentes grupos sacerdotales, pero sin que se sepa en qué forma.

Recientemente se ha lanzado la teoría según la cual los aaronidas representarían el sacerdocio de Betel, en donde se practicaba, como en el Sinaí, el culto del becerro de oro. Este sacerdocio, existente aún al tiempo de la ruina de Jerusalén, se habría convertido en la fuerza religiosa predominante en Judá durante el destierro. Los sacerdotes sadocidas vueltos de Babilonia tuvieron que entenderse con ellos, sobre todo cuando el sacerdocio de Betel comenzó a poner dificultades para la reconstrucción del templo de Jerusalén. Así se habría llegado a un acuerdo entre ambos sacerdocios, conservando los sadocidas, sin embargo, el primer puesto [186]. La mayoría de los críticos, empero, piensan que los sacerdotes vueltos del destierro se vieron obligados a entenderse con un grupo no sadocida que había mantenido el culto en Jerusalén durante la cautividad babilónica y que se decía descendiente de Aarón [187]. El P. R. de Vaux cree más bien que, entre Zorobabel y Esdras, los sadocidas comenzaron a entroncar sus genealogías con Aarón por medio de Finés y Eleazar, con el fin de oponerse a las pretensiones de un grupo que se hacía descendiente de un antepasado más antiguo y noble que Sadoc, el sacerdote de David, el «levita», hermano de Moisés. Este grupo lo formarían los descendientes de Abiatar. De la oposición entre ambos grupos habría resultado un acuerdo de los descendientes de Sadoc y Abiatar para considerarse descendientes de Aarón, por medio de Eleazar e Itamar [188]. El acuerdo habría sido concluido en Babilonia. Así se explicaría el texto de Esd 8,

[182] Cf. Ex 4,14-16; 7,1-2.9.19; 8,1; 17,8.10; 19,24; 24,1.9.
[183] Cf. Ex 32; Núm 12; Dt 9,20.
[184] Cf. Ex 28-29; 39; Lev 8-10; Núm 16-18.
[185] El relato de Ex 32 y el de Núm 12 parecen ser indicios de la oposición encontrada.
[186] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.264.
[187] Cf. F. S. North, *Aaron's Rise in Prestige*: ZATW 66 (1954) 191-199; H. G. Judge, *Aaron, Zadok and Abiathar*: JTS 7 (1956) 70-74.
[188] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.264-265.

2, según el cual, en la caravana de Esdras, vinieron dos grupos de sacerdotes: el de los descendientes de Finés y los de Itamar [189]. La situación, sin embargo, se habría regularizado sólo después de Esdras, cuando ambas familias se repartieron el sacerdocio, que fue considerado como privilegio de todos los hijos de Aarón. El cronista atribuye a David la repartición del servicio del templo entre las dos familias por medio de la constitución de 24 clases de sacerdotes: la familia de Eleazar, más numerosa, contaba 16 clases, y la de Itamar tenía sólo ocho clases [190]. Los sadocidas conservaron, no obstante, una preponderancia bastante notable. Los sumos sacerdotes fueron regularmente escogidos de entre ellos hasta los tiempos de Antíoco Epífanes. Cada una de esas 24 clases de sacerdotes oficiaba durante una semana en el templo. Y como muchas de las familias sacerdotales habitaban en provincias, cuando les tocaba el turno tenían que trasladarse a Jerusalén para llevar a cabo su servicio [191].

2) El *sumo sacerdote*. El título de «sumo sacerdote» no es anterior al destierro. Sin embargo, en la primera época de la restauración era poco empleado. En los documentos sacerdotales del Pentateuco se encuentra sólo tres veces [192]; en 2 Crón y en Neh cuatro veces [193]; en Ageo y en Zac ocho veces, y una vez en el Eclo [194]. En cambio, en la *Mishna* y en el *Talmud* es empleado de modo constante y frecuente en forma hebraica, *kohén gadol*, o aramaica, *kahna rabba* [195].

La investidura o *consagración* del sumo sacerdote se desarrolla, según el Pentateuco [196], en tres actos: primeramente se purifica, lavándose; después se reviste de la túnica, del manto, del efod y del pectoral y en la cabeza se pone el turbante, *misnepet*, especie de tiara que llevaba delante una flor de oro, símbolo de vida y salud, y sobre la flor iban grabadas las palabras: «consagrado a Yahvé» [197]. Finalmente, se derramaba sobre su cabeza la unción de óleo.

Según el texto de Núm 20,26-28, Eleazar es instituido sucesor de Aarón recibiendo simplemente los vestidos que había llevado su predecesor. No se habla para nada de la unción.

189 Finés era hijo de Eleazar, hijo de Aarón: Núm 20,24-26; 1 Crón 5,30-34.

190 Cf. 1 Crón 5,27-29; 6,34ss; 24,1-18.

191 Cf. Lc 1,5.8.9.23.

192 Cf. Núm 35,25.28.32.

193 2 Crón 34,9; Neh 3,1.20; 13,28.

194 Ag 1,1.12.14; 2,2.4; Zac 3,1.8; 6,11; Eclo 50,1.

195 En un papiro de Elefantina del año 408 a. C., el sumo sacerdote de Jerusalén es llama do *kahna rabba*. Los LXX traducen por ὁ ἱερεὺς ὁ μεγας; en los libros de los Mac y en N. T., por ἀρχιερεύς.

196 Cf. Ex 29,4-7; Lev 8,6-12.

197 Cf. Ex 28,36; 39,30; A. DE BUCK, *La fleur au front du Grand Prêtre*: Oudtestamentische Studiën 9 (1951) 18-29.

Igualmente, la visión de Zac 3,1-9 nos ofrece la consagración de Josué, primer sumo sacerdote después del destierro, pero tampoco se habla de la unción [198]. Esto parece suponer que la unción fue un rito introducido en época posterior. ¿Cuándo comenzó a emplearse? No se sabe con certeza. Se supone como ya existente por los textos de Ex 29,7 y de Lev 8,12, pero no conocemos la fecha de redacción de estos pasajes. Es probable que la unción del sumo sacerdote haya comenzado a practicarse hacia el fin de la época persa [199]. Tampoco se sabe cuándo cesó este rito; pero es posible que haya perdurado hasta el fin de la dinastía de los sacerdotes-reyes asmoneos. De todas formas es cierto que ya no existía en tiempo de Herodes el Grande, en cuya época el único rito de instalación era la vestición [200].

El rito de la unción en la consagración del sumo sacerdote, después del destierro, contribuyó indudablemente a relacionar más estrechamente al sumo sacerdote con el rey. En la coronación de los reyes, la unción era el rito esencial que los hacía los ungidos de Yahvé. El turbante era igualmente un tocado real [201], y la flor, *nezer*, que llevaba en él, junto con el pectoral, constituían también adornos de los reyes orientales [202]. Es probable que, una vez desaparecida la monarquía, el atuendo regio haya pasado al sumo sacerdote. Lo cual significaba que el sumo sacerdote era el jefe de la nación y su representante delante de Dios como lo había sido el rey. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que esta idealización regia del sumo sacerdote se llevó a cabo lentamente. Sólo bajo los asmoneos, el ideal se convirtió en realidad: los jefes de esta familia desde Jonatán hasta Antígono fueron al mismo tiempo sumos sacerdotes y directores de la nación. Probablemente, a partir de Aristóbulo I (104 a.C.), tomaron el título de reyes [203].

Un texto de Neh 12,10-11 da la lista de los sumos sacerdotes desde Josué hasta Yaddua, es decir, hasta el reinado de Darío II († 405) [204]. No sabemos si es completa. Lo que no parece cierto es la suposición del autor sagrado de que la sucesión se haya hecho siempre de padre a hijo. Hasta Onías III (185-174 a.C.) el sumo sacerdocio se conservó en la descenden-

[198] Se ha querido encontrar la unción en Zac 4,1-14, en donde se habla de Zorobabel y Josué como «los dos hijos del óleo»; pero parece que no se trata de una unción, pues nunca se emplea dicho término para designarla.

[199] Los testimonios datables que tenemos son posteriores: Eclo 45,15; Dan 9,25s; 2 Mac 1,10.

[200] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.270.

[201] Cf. Is 62,3; Ez 21,31.

[202] Cf. 2 Sam 1,10; 2 Re 11,12; Sal 89,40; 132,18; Eclo 40,4; Ex 28,15s.

[203] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.270s.

[204] Cf. Neh 12,22.

cia de los sadocidas. Desde entonces el alto sacerdocio se mezcló en política, y el nombramiento del sumo sacerdote comenzó a depender de la voluntad de los soberanos que dominaban en Palestina y de la habilidad maniobrera de los que aspiraban a tal dignidad [205]. El año 152 a.C. fue nombrado sumo sacerdote, por Alejandro Balas, Jonatán Macabeo, hermano de Judas Macabeo y su sucesor en la lucha por la independencia de los judíos [206]. De este modo se convirtió en jefe religioso y político de la nación. Aunque era de raza sacerdotal, no pertenecía a la familia sadocida. Esto dio motivo a que algunos grupos de judíos, fervientes partidarios de la tradición, consideraran a los sumos sacerdotes asmoneos como ilegítimos [207]. En adelante el sumo pontificado irá tomando cada vez más un cariz político. Simón, hermano de Jonatán y su sucesor, fue nombrado sumo sacerdote, estratega, higumeno y etnarca de los judíos [208]. Juan Hircano, hijo de Simón y sucesor, se hizo independiente de los seléucidas y comenzó a acuñar moneda. A la muerte de Hircano, su hijo Aristóbulo I (104-103) osó tomar el título de rey e igualmente hicieron sus sucesores. El último de éstos fue Antígono (40-37 a.C.) que, derrotado por Herodes el Grande y hecho prisionero, murió decapitado por orden de Antonio [209].

Desde que Herodes el Grande logra instalarse en Jerusalén como rey de los judíos, el sumo sacerdocio queda sometido enteramente a su poder hasta el punto de que instituye y degrada los sumos sacerdotes a capricho. Y otro tanto sucede con los gobernadores romanos que sucedieron a los hijos de Herodes en el gobierno de la Palestina. Entre los años 37 a. C. y 70 d.C. se sucedieron veintiocho sumos sacerdotes escogidos de diferentes familias sacerdotales. De algunos de ellos se habla en el NT.

3). Los *levitas*. Cuando se leen los dos libros de las Crónicas en paralelo con los libros de Samuel y de los Reyes, se advierte inmediatamente la importancia que el cronista da a los levitas. Juegan un papel preponderante en relación con el arca [210] en el templo, en el cual sus funciones están perfectamente reguladas [211], y en las reformas religiosas de Ezequías

205 Cf. 2 Mac 3-4; 11,27-33; 13,3-8; 14,3.13; 1 Mac 7,9.14; 9,54-56.

206 Cf. 1 Mac 10,17-20.65.

207 Es muy posible que entre estos grupos de judíos tradicionalistas haya que colocar a los sectarios de Qumrân.

208 Cf. 1 Mac 13,42; 14,47; 15,2.

209 Cf. Estrabón, *Ant.* 15,1,2; R. de Vaux, o.c., II p.273; J. Morgenstern, *A Chapter in the History of the High Priest-Hood:* AJSL 55 (1938) 1-24; 183-197.360-377; S. Zeitlin, *The Titles High Priest and the Nasi of the Sanhedrin:* JQR 48 (1957-1958) 1-5; J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Stuttgart 1958) p.3-59.

210 Cf. 1 Crón 15-16.

211 Cf. 1 Crón 23-26.

y de Josías [212]. Todos los levitas proceden de los tres hijos de Leví: Gershom, Qehat y Merari [213].

Según el cronista, los levitas habían sido primeramente destinados al servicio del arca de la alianza [214]; en cambio, los sacerdotes estaban al servicio de la tienda, especialmente cuando ésta se encontraba en Gabaón [215]. Esta idea no proviene de la tradición sacerdotal [216], sino del Dt 10,8, al cual hace referencia 1 Crón 15,2. De este modo los levitas reivindicaban sus legítimos derechos en el templo. Sin embargo, las adiciones sacerdotales a las Crónicas tratan de desvirtuar las pretensiones de los levitas [217].

Como el destino original de los levitas era el transporte del arca, cuando ésta fue colocada en el templo de Salomón, quedaron, como quien dice, sin oficio [218]. David ya había empleado una parte de ellos en el servicio coral [219]. En el segundo templo, los cantores, que ya aparecen definitivamente asimilados a los levitas, hacían remontar su institución a David, primer cantor de Israel. El cronista muestra un interés especial por la música sagrada. Parece ser que había tomado gran importancia en la liturgia, y, en consecuencia, los cantores habían crecido en dignidad, en importancia y en número [220].

Los porteros fueron asimilados igualmente a los levitas. Las seis familias de porteros vueltas del destierro no eran levíticas [221]. Pero el cronista los hace descendientes de Coré, un levita, y de Merari, que también lo era [222]. Desde la permanencia en el desierto su oficio era custodiar la tienda y el campamento [223]. En la época en que escribía el cronista parece ser que los coreítas [224] y los descendientes de Yedutún habían logrado ascender al grado de cantores [225].

Según 1 Crón 23,3-5, el censo de los levitas bajo David arrojó la siguiente cifra: 24.000 dirigían los asuntos del templo, 6.000 eran escribanos y jueces, 4.000 alababan a Yahvé con los instrumentos músicos y 4.000 eran porteros. Ahora que no desempeñaban ya más el oficio de portadores del arca,

212 Cf. 2 Crón 29-31; 34-35.
213 Cf. 1 Crón 6,1-32; 23,6-24; Núm 3-4. Véase G. von Rad, *Das Geschichte des chronistischen Werkes* (Stuttgart 1930); R. Meyer, *Levitische Emancipazionsbestrebungen in nach-exilischen Zeit*: Orientalische Literaturzeitung 41 (1938) 721-728.
214 Cf. 1 Crón 15,2; 16,4-5; 2 Crón 5,4; 35,3.
215 Cf. 1 Crón 16,39.
216 Cf. Núm 1,50; 3,8.
217 1 Crón 23,26-28.
218 Cf. 1 Crón 23,25-26; 2 Crón 35,3.
219 Cf. 1 Crón 16,4.
220 Cf. 1 Crón 16,37.41; Esd 2,41; Neh 7,44.
221 Cf. Esd 2,42; Neh 7,45.
222 1 Crón 6,7; 26,10-11.19.
223 1 Crón 9,19.
224 2 Crón 20,19.
225 Cf. 1 Crón 15,21; 16,5.

los levitas aseguraban el servicio del templo bajo sus diversas formas. Estaban al servicio de los hijos de Aarón y de los fieles [226]. Desempeñaban también la administración del templo [227] y ciertas funciones cultuales, como la purificación de las cosas santas, la preparación de los panes de la proposición y de las ofrendas vegetales [228], la inmolación y despedazamiento de las víctimas [229].

Los escribanos, de que nos habla 1 Crón 23,4, debían de desempeñar el oficio de secretarios de la administración del templo [230]. También hay que tener en cuenta que ya Josafat había asociado a los sacerdotes y a los ancianos cierto número de levitas para administrar justicia en los tribunales públicos [231].

Los levitas tenían, además, la misión de enseñar. El cronista ya les atribuye este privilegio en tiempos de Josafat [232]. El autor del libro de Nehemías habla de levitas que explicaban la Ley al pueblo [233].

De los libros de las Crónicas se deduce, pues, la influencia creciente que tuvieron los levitas en el segundo templo de Jerusalén. Su esfuerzo de emancipación continuó vigoroso en los últimos siglos anteriores a nuestra era. Así lo demuestran los libros apócrifos, como el *Libro de los Jubileos* y el *Testamento de Leví,* en donde se ensalza grandemente la figura de Leví. Es posible que en esta exaltación haya influido el cambio operado bajo Juan Hircano entre fariseos y saduceos, que nos es referido por Josefo Flavio [234]. De todas maneras parece que su influjo continuó creciendo, pues sabemos que algunos años antes de la destrucción del templo (a. 70 d.C.) los cantores obtuvieron de Agripa II el permiso de llevar vestidos de lino como los sacerdotes y que todos los levitas que servían en el templo fueron promovidos al oficio de cantores [235].

7. **Remuneración y rentas del sacerdocio y del levitismo.**—El templo de Jerusalén, como santuario de Estado, estaba sostenido por el rey en lo tocante a los gastos ordinarios del culto público y a los gastos extraordinarios de reparación de los edificios. Pero por lo que se refiere al sostenimiento del clero, parece que el rey no contribuía a ello. El clero debía

226 Cf. 1 Crón 23,28; 2 Crón 35,3-6.
227 Cf. 1 Crón 9,26; 26,20-21; 2 Crón 24,6; 31,11-15.
228 Cf. 1 Crón 23,28-29.
229 Cf. 2 Crón 29,34; 35,11.
230 Cf. 2 Crón 34,13; Josefo Flavio, *Ant. iud.* 12,3,3.
231 Cf. 2 Crón 19,8; Josefo Flavio, ibid., 4,8,14.
232 Cf. 2 Crón 17,8-9.
233 Neh 8,7.9.
234 *Ant. iud.* 13,10,5-6; *Talmud Babilónico, Qiddushin* 66,a.
235 Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 20,9,6.

de contar casi únicamente con los recursos que le deparaba el culto.

Era ya entonces regla universal que el sacerdote debía vivir del altar [236]. Tenía derecho a una parte de los sacrificios y oblaciones que se ofrecían en el templo. La historia de los hijos de Elí [237] nos recuerda el derecho de los sacerdotes según la costumbre del santuario de Silo. El profeta Oseas, por su parte, reprocha a los sacerdotes el alimentarse con el «pecado» del pueblo [238], aludiendo probablemente a los sacrificios por el pecado [239] o a sacrificios ofrecidos con malas disposiciones [240].

El sacerdote tenía igualmente participación en una parte de las contribuciones que cada israelita debía pagar al templo o que ofrecía voluntariamente [241]. La disposición de Joás quitaba a los sacerdotes una parte de las entradas para dedicarla a la reparación del templo. Lo que demuestra que antes todo lo que entraba era para los sacerdotes.

El Dt 18,1-5 determina los derechos de los sacerdotes sobre los sacrificios y ofrendas: vivirán de lo que se ofrece a Yahvé porque han sido escogidos para el servicio de Dios. Recibirán la espalda, la mandíbula y el estómago de toda víctima sacrificada, y lo mejor del trigo, del vino, del aceite y del esquileo de las ovejas. A este texto no se oponen otros pasajes del mismo Dt que parecen suponer que las ofrendas llevadas al templo eran consumidas enteramente por los oferentes, y que los levitas eran sólo invitados a participar en el banquete [242]. Estas disposiciones hay que entenderlas desde el punto de vista en que se pone el Dt. El Dt impone la ley del santuario único, que presuponía la supresión de todos los santuarios de provincias, privando de este modo a los sacerdotes y levitas de las entradas de dichos lugares de culto. Por eso, el Dt recomienda los levitas de provincias a la caridad de los israelitas. Y cuando van en peregrinación a Jerusalén, deben ser invitados al banquete sagrado que seguía a los sacrificios [243]. Cada tres años se les debe dar el diezmo, como al huérfano, a la viuda y al extranjero [244].

Los textos a los que hemos aludido parecen demostrar que los sacerdotes no carecían de recursos, sino que podían vivir de las entradas del templo y del culto.

El profeta Ezequiel asigna como renta a los sacerdotes una parte de los sacrificios, todas las ofrendas hechas al templo, lo

236 Cf. 1 Cor 9,13; Heb 13,10.
237 Cf. 1 Sam 2,12-17.
238 Os 4,8.
239 Cf. Lev 6,19.
240 Cf. Os 8,11.
241 Cf. 2 Re 12,5-17; 22,3-7.
242 Dt 12,6-19; 14,22-29; 26,12-15.
243 Cf. Dt 18,1-5.
244 Cf. Dt 14,28-29; 26,12-15.

mejor de las primicias y de las cosechas, lo mejor de la flor de harina ofrecida al santuario [245].

Todavía son más favorables al clero las disposiciones de Núm 18,8-32, que son distintas según se refieran a los sacerdotes o a los levitas. Los sacerdotes vivirán de los sacrificios y de las oblaciones del pueblo. El Lev 6-7 determina con precisión las partes que corresponderán al sacerdote: el pecho y la pierna derecha de la víctima [246]. Cuando se trata de sacrificios por el pecado y de sacrificios de reparación, al sacerdote pertenecerá todo lo que no sea quemado sobre el altar. Además, tendrá derecho a la piel de las víctimas ofrecidas en holocausto y a todas las ofrendas vegetales [247]. También percibirá el sacerdote lo mejor de los productos del suelo, las primicias, lo consagrado al anatema, *ḥerem* [248], y los primogénitos del hombre y de los animales que han de ser ofrecidos al santuario o rescatados [249].

Los levitas, por su parte, reciben el diezmo del trigo y del vino nuevo. Sin embargo, un diezmo de este diezmo se consideraba como propiedad de Yahvé y tenía que ser pagado por los levitas a los sacerdotes [250]. El Lev 27,30-33 extiende la obligación del diezmo al ganado, con la posibilidad de rescate [251]. Los textos paralelos de Nehemías no hablan del diezmo del ganado [252]. Las prescripciones de Núm 18 fueron puestas en vigor por Nehemías, el cual hizo un serio llamamiento al pueblo para que no se olvidara de pagar las contribuciones debidas al clero [253]. El sistema parece que funcionaba todavía bien un siglo más tarde, cuando escribía el cronista [254]. Al diezmo del trigo, del vino y del ganado se añadió por esta época un «segundo diezmo» [255] que había que pagar al santuario en moneda de plata, y, además, el diezmo trienal de Dt 14, 28-29 se convirtió en un «tercer diezmo». Estos tres diezmos era lo que pagaban los piadosos israelitas, como, por ejemplo, Tobías, fiel observador de la Ley [256].

245 Ez 44,29-30.
246 Cf. Lev 7,30-34.
247 Cf. Lev 7,7-10.
248 Cf. Núm 18,12-18.
249 Cf. Núm 18,15-18; O. EISSFELD, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament* (Leipzig 1917).
250 Cf. Núm 18,20-32.
251 Cf. 2 Crón 31,6.
252 Neh 13,5.10-14.
253 Neh 10,36-38.
254 Cf. Neh 12,44-47.
255 Cf. Dt 14,22-26.
256 Cf. Dt 14,28-29; Tob 1,6-8; Eclo 7,31; Jdt 11,13.

B. El sacrificio en Israel y su significación religiosa

El altar en el antiguo Israel era el signo de la presencia divina, bien sea que fuera la conmemoración de una teofanía [1], o bien recordara una intervención especial de Yahvé [2]. Más tarde el altar recibirá una consagración particular y será purificado anualmente en el día de la Expiación [3]. El altar será por este motivo santo. Además, por el uso que se hace del altar, será un instrumento de mediación. Porque sobre él son colocadas las ofrendas que ofrecen los fieles, sobre él son consumidas, substraídas al dominio de los hombres y dadas a Dios. A esto responde el Señor con su bendición [4]. Cuando el hombre o el pueblo han pecado y han roto la alianza establecida con Yahvé, el altar es el que vuelve a restablecerla y a conservarla. Y esto se consigue en virtud de los sacrificios que sobre él se ofrecen.

El sacrificio es, en efecto, el acto principal del culto. Entendemos por sacrificio toda ofrenda, animal o vegetal, que es destruida totalmente o en parte sobre el altar en homenaje a la divinidad. En el Antiguo Testamento se observa una cierta evolución histórica en el ritual sacrificial. Intentaremos seguir sus diferentes etapas para penetrar mejor su profundo significado religioso [5].

El Lev 1-7 nos presenta el código sacrificial del templo de la restauración. Estos capítulos pertenecen a la última redacción del Pentateuco. Forman una especie de añadidura que interrumpe el relato de la institución del culto en el desierto [6], que debería continuarse con la consagración de los sacerdotes [7].

1. **Diferentes especies de sacrificios.**—En Israel, lo mismo que en los demás pueblos de la antigüedad, existían diversas clases de sacrificios: cruentos unos e incruentos los otros.

a) *El holocausto.*—El término español *holocausto* proviene del latín y del griego. En hebreo se dice *'olah*, que proviene de la raíz verbal *'alah* = «subir». Parece que se refiere a la acción de hacer subir, poner sobre el altar la víctima, o mejor evoca la idea de un sacrificio que se quema en su totalidad y cuyo humo sube hacia Dios desde el altar. El sacrificio holocausto

[1] Cf. Gén 12,7; 26,24-25.
[2] Cf. Ex 17,15-16.
[3] Cf. Ex 29,36s; 30,10; Lev 8,15; 16,18s.
[4] Cf. Ex 20,24; H. M. Wiener, *The Altars of the Old Testament* (Leipzig 1927); W. F. Albright, *Archaeology and Religion of Israel* (Baltimore 1946); L. H. Vincent, *L'autel des holocaustes et le caractère du Temple d'Ez.*: Analecta Bollandiana 67 (1949) 7-20.
[5] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.291ss; G. B. Gray, *Sacrifice in the O. T.* (Oxford 1925).
[6] Cf. Ex 40.
[7] Cf. Lev 8-10; W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel. The Origin, Purposes and Development* (Londres 1937).

implicaba la consunción completa de la víctima sobre el altar: era quemada totalmente sin reservar nada para el oferente o el sacerdote, si exceptuamos la piel, que pertenecía a este último.

La víctima para el holocausto debía ser, según Lev 1, un animal macho, sin defecto [8]. Tenía que ser escogido de entre los animales puros. La víctima era presentada en el templo por el mismo oferente, que tenía que encontrarse en estado de pureza ritual. Ponía su mano sobre la cabeza de la víctima para significar solemnemente que era suya y que el sacrificio que iba a ser ofrecido por el sacerdote era hecho en nombre suyo. Después la víctima era degollada por el mismo oferente fuera del altar. Los sacerdotes y levitas degollaban las víctimas solamente en los sacrificios públicos [9]. Se recogía la sangre que era derramada por el sacerdote en torno del altar. La sangre pertenecía únicamente a Dios, porque, según la concepción hebraica, contenía la vida, era la misma vida [10]. De ahí la gran importancia que tenía la sangre en los sacrificios y que no pudiera ser comida por los mortales [11].

A continuación la víctima era desollada y despedazada, y los trozos eran colocados por los sacerdotes sobre el altar en donde ardía un fuego perpetuo [12]. Todo era puesto sobre el altar, incluso la cabeza, las patas y las vísceras, precedentemente lavadas, en donde quemaban hasta que fueran totalmente consumidas.

Cuando la víctima era un ave, no existía imposición de manos ni degollación de la víctima por el oferente. Era el mismo sacerdote el que mataba la víctima sobre el altar. Este era el sacrificio de los pobres que no podían comprar un animal más grande [13]. Razones económicas hacían también más frecuentes los sacrificios de ovejas y cabras que los de ganado mayor.

En el ritual posterior, el holocausto iba acompañado de una ofrenda, *minḥah,* de flor de harina con aceite y de una libación de vino, en la fiesta de Pentecostés [14]. Según Ex 29,39-42, dichas ofrendas debían acompañar a los holocaustos cotidianos, y según Núm 15,1-16, a todos los sacrificios. La harina era quemada, y el vino era derramado al pie del altar, como la sangre [15].

8 Cf. Lev 22,17-25.
9 Cf. 2 Crón 29,22.24.34; Ez 44,11.
10 Cf. Gén 9,4; Lev 7,26-27; 17,14.
11 Cf. Gén 9,4; Dt 12,16; 1 Sam 14,32; Act 15,20ss.
12 Cf. Lev 6,5-6.
13 Cf. Lev 5,7; 12,8.
14 Cf. Lev 23,18.
15 Cf. Eclo 50,15; W. B. Stevenson, *Hebrew olah and zebach Sacrifices,* en *Festschrift Bertholet* (Tubinga 1950) p.488-497; L. Moraldi, *Terminologia cultuale israelitica:* Rivista degli Studi Orientali 32 (1957) 321-337; L. Rost, *Erwägungen zum israelitischen Brandopfer,* en *Von Ugarit nach Qumrân. Festschrift Eissfeld* (Berlín 1958) p.177-183.

b) *Sacrificio pacífico.*—Este sacrificio es llamado en hebreo *zebaḥ šelamim*. Es la expresión empleada por los documentos sacerdotales. Los LXX traducen por *sacrificio pacífico* o *sacrificio de salud*. En realidad podía ser ofrecido por muy diversos motivos: como acción de gracias por beneficios recibidos o como impetración de alguna gracia especial, como cumplimiento de algún voto o también por pura devoción. Se le podría llamar igualmente *sacrificio de comunión*, porque tenía por finalidad el establecer contacto con Dios y procurar una unión más íntima con El. Esta unión con Dios era simbolizada por el banquete que seguía al sacrificio, en el que se consumía parte de la víctima entre el oferente, sus familiares y otros invitados.

Había tres clases de sacrificios pacíficos: el sacrificio de alabanza, *todah* [16]; el sacrificio espontáneo, *nedabah*, ofrecido por pura devoción [17], y el sacrificio votivo, *neder*, al que el oferente se había obligado por un voto [18]. El ritual principal de estos sacrificios se encuentra en Lev 3. Y la característica de todos ellos es que la víctima era dividida entre Dios, el sacerdote y el oferente, el cual comía su parte como cosa santa. Los animales empleados en estos sacrificios eran los mismos que en el holocausto, exceptuando las aves. Se permitía también el sacrificio de animales hembras, y en el sacrificio *nedabah* se toleraban víctimas con pequeños defectos [19]. La imposición de manos, la degollación y el derramamiento de la sangre se hacía como en el holocausto.

La parte reservada a Yahvé, y que era quemada sobre el altar, la constituían: toda la grasa que rodeaba las entrañas, los riñones, el hígado y la cola grasa de los animales ovinos. La razón de esto ha de buscarse en la idea antigua de que la grasa, como la sangre, era considerada como una parte vital [20]. Además, para los orientales, la grasa es la parte más apetecida de un animal. De ahí que dieran a Yahvé la parte mejor.

La parte que tocaba al sacerdote era el pecho, que debía ser *balanceado* ante Yahvé, pero que no era quemado sobre el altar [21], y la pierna derecha [22]. Al oferente pertenecía el resto, que tenía que ser comido por él y su familia y otros invitados

[16] Cf. Lev 7,12-15; 22,29-30.
[17] Cf. Lev 7,16-17; 22,18-23.
[18] Cf. Lev 7,16-17; 22,18-23.
[19] Cf. Lev 22,23.
[20] Cf. Lev 3,16-17; 7,22-24.
[21] Cf. A. Vincent, *Les rites de balancement (tenouphah) et de prélèvement (teroumah) dans le sacrifice de communion de l'Ancien Testament*, en *Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud* I (París 1939) p.267-272; G. R. Driver, *Three Technical Terms in the Pentateuch*: JSSt 1 (1956) 97-105; R. de Vaux, o.c., II p.294-295.
[22] Cf. Lev 7,28-34; 10,14-15.

La víctima del sacrificio *todah* había de ser comida el mismo día [23]; en cambio, las de los sacrificios *neder* y *nedabah* podían ser comidas al día siguiente, pero al tercer día había que quemar lo que quedara [24]. El sacrificio *todah* iba acompañado de una ofrenda, *minḥah,* de tortas sin levadura y de pan fermentado. Una de las tortas era reservada para Yahvé y dada al sacerdote.

c) *Sacrificios expiatorios.*—En la época del segundo templo tomaron gran importancia los sacrificios expiatorios. Tenían por fin restablecer la alianza con Dios, rota por las faltas de los israelitas. Se distinguían dos clases: el *sacrificio por el pecado, ḥatta't,* y el *sacrificio de reparación, 'ašam* [25].

El sacrificio *por el pecado, ḥatta't,* expiaba las faltas rituales contra Dios. La palabra hebrea *ḥatta't* significa al mismo tiempo el pecado y el rito que lo borraba [26]. La víctima variaba según la importancia del transgresor. Por el pecado del sumo sacerdote se ofrecía un toro, y otro tanto se hacía por el pecado de todo el pueblo. Por el pecado del «príncipe», *nasi',* se inmolaba un macho cabrío, y por el pecado de un particular se ofrecía una cabra o una oveja. Los pobres podían reemplazar estas víctimas por dos tórtolas o dos pichones: uno de ellos servía para el sacrificio *ḥatta't* y el otro era ofrecido en holocausto. Si no podían ofrecer estos volátiles, era suficiente con que ofreciesen una oblación de harina.

Este sacrificio se distingue de los demás por la gran importancia que se da a la sangre y por el empleo de las carnes de la víctima. Es el sacrificio en que la sangre desempeña un papel más importante como medio de expiación del pecado [27]. Cuando el sacrificio por el pecado era ofrecido por el sumo sacerdote o por todo el pueblo, se llevaban a cabo tres ritos: el oficiante entraba con la sangre de la víctima al santo y hacía una séptuple aspersión ante el velo que cerraba el santo de los santos; después ungía con la sangre los cuernos del altar del incienso que estaba delante del velo, y, finalmente, derramaba el resto al pie del altar de los holocaustos. Por el pecado del jefe o de un particular se ungían sólo los cuernos del altar de los holocaustos con sangre y después el resto se vertía al pie del mismo altar.

El sebo o las partes grasas del animal eran quemadas sobre

[23] Cf. Lev 7,15.
[24] Cf. Lev 7,16-17.
[25] Cf. N. H. SNAITH, *Sacrifices in the Old Testament:* VT 7 (1957) 308-317; L. MORALDI, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956).
[26] Cf. Lev 4,1-5,13; 6,17-23.
[27] Cf. Lev 17,11; Heb 9,22; D. SCHÖTZ, *Schuls- und Sündopfer im Alten Testament* (Breslau 1930); L. MORALDI, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956).

el altar de los holocaustos. El resto de las carnes de la víctima pasaba íntegro a los sacerdotes, porque el oferente, habiéndose reconocido culpable de un pecado, no tenía ningún derecho sobre la víctima. Cuando el sacrificio *ḥatta't* era ofrecido por el pecado del pueblo o por el del sumo sacerdote, que representaba a la comunidad, los sacerdotes tampoco podían comer las carnes de la víctima, sino que ésta era llevada fuera del santuario y quemada [28]. El hecho de que las partes grasas del animal eran quemadas sobre el altar y de que las carnes eran comidas por los sacerdotes «como cosa santísima» [29], demuestra que la víctima no era considerada como «pecado», por habérselo transmitido el oferente. Era, por el contrario, una víctima agradable a los ojos de Dios que, por esta razón, quitaba el pecado al que la ofrecía [30].

El ritual del sacrificio *ḥatta't* de Lev 1-7 difiere un tanto del de Núm 15,22-29. En el ritual de Núm, que posiblemente es más reciente que el del Lev, ya no se habla del pecado del sumo sacerdote ni del pecado del príncipe, sino únicamente del pecado de la comunidad y de un particular. Las faltas por inadvertencia del pueblo son borradas por el holocausto de un toro y el sacrificio *ḥatta't* de un macho cabrío; las faltas por inadvertencia de un particular son borradas por el sacrificio *ḥatta't* de un cabrito. Tratándose de una falta voluntaria, el sacrificio es impotente para borrarla y no hay remisión posible [31].

El sacrificio *de reparación, 'ašam,* tiene como finalidad el reparar las faltas que lesionan la justicia de Dios y del prójimo. El término hebreo *'ašam* significa ofensa, pero también designa el medio que repara dicha ofensa y el sacrificio de reparación. El ritual de este sacrificio se nos da en Lev 5,14-26; 7,1-7. Era ofrecido únicamente para reparar las faltas de un particular. En consecuencia, la sangre de la víctima no era llevada al santo, ni las carnes quemadas fuera del santuario. La única víctima empleada en este sacrificio *'ašam* era el carnero. Además, este sacrificio solía ir acompañado de una multa que se imponía al oferente [32]. Si los derechos de Dios y del prójimo habían sido lesionados en forma que pudieran ser estimados pecuniariamente, el culpable tenía que pagar, además del carnero ofrecido a Dios en reparación, a la persona perjudicada

[28] Cf. Lev 4,3-21.
[29] Cf. Lev 6,22.
[30] Es en este sentido en el que San Pablo nos dice: «A Cristo, que no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros, para que en El fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5,21).
[31] Cf. Núm 15,30-31; P. SAYDON, *Sin-Offering and Trespass-Offering:* CBQ 8 (1946) 393-398; R. DE VAUX, o.c., II p.296-297.
[32] Cf. Lev 5,14-16.21-26; Núm 5,5-8; R. DE VAUX, o.c., II p.298.

o a Dios el valor del daño, aumentado en un quinto. Esta multa, sin embargo, no formaba parte del sacrificio.

d) *Ofrendas vegetales.*—En hebreo se designan las ofrendas vegetales que se hacían en el templo con el término general de *minḥah,* «don». El Lev 2 enumera distintas clases de ofrendas vegetales: la ofrenda de flor de harina amasada en aceite, pero sin cocer, acompañada de incienso. Una parte de esta harina y todo el incienso eran quemados sobre el altar, el resto pasaba a ser propiedad de los sacerdotes [33]. Existía también la ofrenda de harina amasada con aceite y cocida: una parte de ella era quemada sobre el altar, el resto pasaba a los sacerdotes [34]. Estas ofrendas tenían que ser sin levadura e ir sazonadas con sal [35]. Eran consideradas igualmente como *minḥah* las ofrendas de las primicias, las espigas tostadas o el pan cocido, acompañadas con aceite e incienso. Una parte de ellas era quemada sobre el altar. La parte quemada en todas estas ofrendas era llamada *'azkarah,* «memorial» [36].

La *minḥah* podía ser ofrecida sola en algunos casos determinados [37]; pero entonces se suprimía el incienso y el aceite. La mayoría de las veces, la *minḥah* era el complemento de un sacrificio sangriento e iba acompañada de una libación de vino [38].

e) *Los panes de la proposición.*—Se pueden considerar como una ofrenda vegetal especial. Se llamaban *lehem happanim,* «pan de la faz o de la presencia». Eran doce tortas o panes de flor de harina, colocados en dos hileras sobre una mesa que estaba delante del santo de los santos. Y se renovaban todos los sábados [39]. Estos panes, al ser quitados del templo, eran comidos por los sacerdotes. No se quemaba nada de ellos sobre el altar, a excepción de unos granos de incienso que eran colocados sobre los panes y luego quemados en el altar del incienso [40].

Los doce panes de la proposicion representaban a las doce tribus de Israel.

f) *Ofrendas de incienso.*—Dentro de las ofrendas vegetales se puede incluir la ofrenda de perfumes o aromas, que en hebreo se expresa con el término general *qeṭoreṭ*. Para la ofrenda de incienso o de otros aromas se cogían carbones encendidos

[33] Cf. Lev 2,1-3; 6,7-11; 7,10.
[34] Cf. Lev 2,4-10; 7,9.
[35] Cf. Lev 2,11-13.
[36] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.300.
[37] Cf. Lev 5,11-13; 6,13-16; Núm 5,15.
[38] Cf. Ex 29,40; Lev 23,13; Núm 15,1-12.
[39] Cf. Lev 24,5-9.
[40] La mesa de los panes de la proposición es descrita en Ex 25,23-30. Ez 41,21-22 la compara a un altar.

de sobre el altar de los holocaustos, se ponían en una cápsula o incensario y sobre ellos se echaba incienso; luego se llevaba todo al santo y se colocaba sobre el altar del incienso que estaba delante del santo de los santos. Esta ofrenda debía ser hecha diariamente por la mañana y por la tarde [41], y pertenecía a los sacerdotes el hacerla [42]. El día de la fiesta de la Expiación, el incensario era introducido en el mismo santo de los santos [43]. De ordinario, la ofrenda de incienso solía acompañar a la *minhah* que se hacía con motivo de los sacrificios y también con los panes de la proposición.

2. **Historia del sacrificio en Israel.**—La descripción que acabamos de hacer del ritual sacrificial israelita se refiere a los usos imperantes en el templo de la restauración. Sin embargo, los críticos modernos creen encontrar en el Pentateuco señales de una evolución histórica del sacrificio y de su ritual. Quisiéramos ahora valorar los argumentos que los tales aducen.

a) *Postulados de la teoría de Wellhausen.*—Este crítico, que tanto ha influido sobre la exégesis del Antiguo Testamento, dividía la historia del sacrificio israelita en tres períodos. En el primer período, que abarcaría desde los orígenes hasta la reforma de Josías (621 a.C.), los israelitas se habrían preocupado poco de los ritos. Bastaba ofrecer a Yahvé un sacrificio, de cualquier forma que fuese, para que resultara agradable a la divinidad. En este período se conocían solamente dos clases de sacrificios: el holocausto y el sacrificio pacífico o de comunión. Este último era el más frecuente. Esta situación estaría reflejada en las partes más antiguas de los libros históricos, en los profetas de los siglos VIII y VII y en los textos yahvistas y elohístas del Pentateuco.

Con la reforma de Josías comienza un segundo período. El ritual de los sacrificios apenas cambia. La única novedad es la unidad de santuario, que obliga a ofrecer todos los sacrificios en Jerusalén; pero esta unidad de santuario llevó a la unificación del ritual. Esto tuvo una gran importancia para sistematizar los diversos usos y costumbres existentes en los diferentes santuarios de provincias. Es el estado de cosas que reflejaría el Deuteronomio [44].

Desde los días del destierro babilónico comenzaron a manifestarse entre los exilados nuevas tendencias, especialmente

[41] Cf. Ex 30,7-8.
[42] Cf. 2 Crón 26,16-18; Lc 1,9; M. LÖHR, *Das Räuchopfer im Alten Testament* (Halle 1927); A. VINCENT, *La religion des judéo-araméens d'Éléphantine* (París 1937) p.212-223; M. HARAN, *The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual:* VT 10 (1960) 113-129; R. DE VAUX, o.c., II p.301-302.
[43] Cf. Lev 16,12-13.
[44] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.303-304.

rituales. Ya el profeta Ezequiel describe los ritos que se han de observar en el culto restaurado e insiste en la idea de expiación. El sería el que introdujo dos nuevos sacrificios desconocidos antes: el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación. Estas tendencias condujeron, en diversas etapas, a la redacción final del *Código sacerdotal*. En tiempo de Esdras, el ritual habría sido definitivamente fijado y permanecería en uso hasta la ruina del templo de Herodes el Grande (año 70 d.C.) [45].

b) *Juicio de esta teoría.*—Ante todo es preciso reconocer, como lo hace hoy la gran mayoría de los críticos, que en el ritual del segundo templo existen numerosos elementos antiguos. El cambio no habría sucedido en el período del destierro, por obra del Deuteronomio de una parte y de Ezequiel y el *Código sacerdotal* por otra, como piensa Wellhausen y su escuela, sino ya antes. El Dt no nos puede valer para reconstruir el ritual del templo después de la reforma de Josías, porque no contiene ley alguna sobre los sacrificios ni menciona los sacrificios *ḥatta't* y *'ašam*, ni tampoco habla de las ofrendas, de los perfumes y de los panes de la proposición que existían antes del destierro. Por otra parte, la historia de la reforma religiosa de Josías parece indicar que el ritual del templo de Jerusalén siguió siendo el mismo, ya que en él continuaron ejerciendo sus funciones los sacerdotes de antes [46]. Para conocer el ritual preexílico deberíamos acudir a la *Ley de santidad* de Lev 17-26, que probablemente remonta a los últimos tiempos de la monarquía. En ella se advierten claras semejanzas con Ezequiel, y podría ser el puente que une al profeta con la época preexílica. La *Ley de santidad* contiene prescripciones referentes al holocausto, al sacrificio pacífico, en sus diferentes formas [47], que concuerdan en general con el ritual del segundo templo, y en cuanto a los sacrificios expiatorios, nos habla claramente de ellos [48]. Sin embargo, como ciertos críticos dudan del testimonio de la *Ley de santidad* por creerlo de origen posterior, será necesario estudiar y confrontar el ritual del segundo templo con el del primero, y ver los influjos que Israel pudo tener del exterior.

c) *El holocausto y el sacrificio pacífico.*—Ambos sacrificios son atestiguados en textos antiguos. En la época de los jueces, Gedeón ofrece un holocausto [49], y lo mismo hace Manué, padre de Sansón [50]. Cuando el arca vuelve de los filisteos, los

[45] Cf. R. DE VAUX, ibid., p.304.
[46] Cf. 2 Re 23,9.
[47] Cf. Lev 17,1-12; 19,5-8; 22,18-25.29-30.
[48] Lev 17,11; 19,20-22. Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.305.
[49] Cf. Jue 6,26.28.
[50] Cf. Jue 13,15-20.

israelitas ofrecen un holocausto [51]. El profeta Samuel ofreció también muchos [52], lo mismo que Saúl [53], David [54], Salomón [55], Elías [56]. Las víctimas empleadas son las mismas que en el Lev; las características son semejantes: todo el animal es quemado sobre el altar. La única desemejanza parece ser que, a diferencia del Lev, en la antigüedad se inmolaba la víctima sobre el mismo altar [57].

Del sacrificio pacífico o de comunión se habla en los textos antiguos más frecuentemente que del holocausto. Unas veces se le llama simplemente *zebah* [58], otras *šelamım* [59]. Estos dos nombres parecen antiguos y corresponden a un mismo sacrificio con idéntico rito. Como el sacrificio pacífico del Lev, el sacrificio antiguo de comunión era un sacrificio alegre del cual participaban el sacerdote, el oferente y otros invitados del pueblo. La sangre era derramada al pie del altar, y el sebo quemado sobre él [60]. El ritual, en ciertos detalles, parece un tanto diferente del que se practicaba después del destierro. La costumbre en el santuario de Silo parece era que el sacerdote picase un trozo de carne al azar con el tenedor en la pota donde se la ponía a cocer [61]; en cambio, el Dt 18,3 y el Lev 7,34 determinan las partes que pertenecían al sacerdote.

Diversos pasajes del Pentateuco, considerados como antiguos, suponen que los israelitas habían ofrecido holocaustos y sacrificios pacíficos durante su peregrinación por el desierto [62]. Y es natural, porque los israelitas, como seminómadas que eran entonces, debían de practicar ciertamente los sacrificios sangrientos. Era costumbre común entre los pastores. Por otra parte, son atestiguados muy antiguamente en Arabia [63].

d) *Sacrificios expiatorios.*—Siguiendo la teoría crítica de Wellhausen, los sacrificios por el pecado, *ḥaṭṭa't*, y el de reparación, *'ašam*, aparecerían por primera vez en Ezequiel, y, por consiguiente, serían desconocidos antes del destierro [64].

[51] Cf. 1 Sam 6,14.
[52] Cf. 1 Sam 7,9; 10,8.
[53] Cf. 1 Sam 13,9-10.
[54] Cf. 2 Sam 6,17-18.
[55] Cf. 1 Re 3,4; 9,25.
[56] Cf. 1 Re 18,38.
[57] Cf. Gén 22,9-10; 1 Sam 14,33-34.
[58] Cf. Ex 23,18; 34,15.25; Jos 22,26s; 1 Sam 1,21; 2,13; 3,14; 1 Re 8,62; Is 1,11; Jer 7,22; Os 3,4; 4,19; Am 4,4.
[59] Cf. Ex 20,24; 32,6; Jue 20,26; 21,4; 1 Sam 13,9; 2 Sam 6,17; 24,25; 1 Re 3,15; 9,25; 2 Re 16,13; Ez 43,27; 45,15.17; 46,12.
[60] Cf. 1 Sam 2,15-16.
[61] Cf. 1 Sam 2,13-14.
[62] Cf. Ex 3,18; 5,3.8.17; 10,25; 18,12; 32,6.8. A esto no se oponen los textos de Am 5,25 y Jer 7,22, que, refiriéndose a una religión más interior, critican los sacrificios que entonces se hacían: no eran como los del desierto...
[63] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.308-309.
[64] Cf. Ez 40,39; 42,13; 44,29; 45,19-20.23; 46,20.

Contra esta afirmación se levanta el hecho de que Ezequiel no explica lo que son los sacrificios *ḥaṭṭa't* y *'ašam,* lo que hace suponer que ya eran conocidos. Además, sería muy extraño que se hubieran inventado nuevas formas de sacrificios durante el destierro cuando no existía ningún culto exterior. Si, por otra parte, la *Ley de santidad,* Lev 19,20-22, es anterior a Ezequiel, como hoy suponen muchos autores, demostraría que al menos el sacrificio *'ašam* era conocido antes del destierro babilónico. Esto mismo sería confirmado por las disposiciones de Joás, según las cuales «el dinero por el delito *('ašam)* y el dinero por el pecado *(ḥaṭṭa't)* no entraba en la casa de Yahvé, porque era de los sacerdotes»[65]. Igualmente, Oseas reprocha a los sacerdotes con estas palabras: «Se alimentan de los pecados *(ḥaṭṭa't)* y codician sus iniquidades *('awon)*»[66]. Este se podría interpretar en el sentido de que los sacerdotes se alimentaban con el pecado, *ḥaṭṭa't,* del pueblo porque recibían en efecto toda la carne del sacrificio, *ḥaṭṭa't.*

De todo esto podemos concluir que los sacrificios expiatorios eran ya conocidos en Israel mucho antes del destierro.

e) *Ofrendas vegetales y de incienso.*—Los críticos afirman generalmente que el término *minḥah,* que en el Pentateuco y en Ezequiel designa siempre la ofrenda vegetal por oposición a los sacrificios sangrientos, se aplica en los textos anteriores al destierro a todos los sacrificios, sean cruentos o incruentos. Sin embargo, esta afirmación no es exacta, pues existen textos en que *minḥah* es mencionado al lado de *zebah*[67], de *'olah*[68] y de *šelem*[69], como para distinguirlo de ellos. Y si en otros textos *minḥah* se dice de un sacrificio de animales[70], es porque dicho término se emplea en el sentido general de *don o tributo,* que vale para todo sacrificio.

Los panes de la proposición, que constituían una ofrenda vegetal, aparecen ya en el relato antiguo de 1 Sam 21,3-7. Igualmente, las ofrendas de incienso y otros perfumes eran antiguas en Israel, como en otros pueblos vecinos, especialmente en Egipto. Su uso es atestiguado en Jer 6,20; 17,26; 41,5. En el templo de Salomón existía un altar para las ofrendas de incienso[71]. Y en los «lugares altos», en que se tributaba culto a Yahvé, también se ofrecía incienso, como parece dedu-

[65] Cf. 2 Re 12,17.
[66] Os 4,8. Este texto pudiera interpretarse también en el sentido de que los sacerdotes y el pueblo practicaban un culto que no era agradable a Dios (cf. Os 4,4ss).
[67] Cf. 1 Sam 2,29; 3,14; Is 19,21.
[68] Cf. Jer 14,12; Sal 20,4.
[69] Cf. Am 5,22.
[70] Cf. 1 Sam 2,17; 26,19; R. de Vaux, o.c., II p.311.
[71] Cf. 1 Re 6,20-21; 7,48.

cirse de la condena del 1 Re 3,3. Los papiros de Elefantina nos revelan que en el templo judío construido en aquella colonia antes del año 525 a.C. se ofrecían sobre el altar animales, ofrendas vegetales e incienso. Los judíos de dicha colonia seguían los usos de Jerusalén anteriores al fin de la monarquía [72].

De lo dicho se deducen las siguientes *conclusiones:* Existe una verdadera continuidad entre los sacrificios cruentos e incruentos anteriores al destierro y los posteriores a él. Sin embargo, se advierte una clara evolución: los sacrificios pacíficos o de comunión, que eran los más frecuentes en la antigüedad, tuvieron que ceder el puestos al holocausto, que fue adquiriendo mayor importancia; los sacrificios expiatorios se desarrollaron a su vez, adquiriendo gran importancia, e incluso transmitieron al holocausto un valor expiatorio [73]. También fueron determinadas con mayor precisión las relaciones entre los sacrificios pacíficos y las ofrendas vegetales. El ritual de la ofrenda del incienso evolucionó igualmente.

Tengamos presente, empero, que todo esto es normal. Lo anormal sería que no hubiera evolucionado durante tantos siglos de su historia. La evolución, sin embargo, guardó una esencial unidad que se advierte con suficiente claridad [74].

f) *Origen del ritual sacrificial israelita.*—Hoy son pocos los autores que coloquen el origen del ritual israelita en el culto babilónico. Las diferencias son demasiado grandes para admitir una dependencia [75]. El culto israelita presenta bastantes semejanzas con el sacrificio en los antiguos árabes; pero faltan en él ciertos rasgos que son esenciales al ritual israelita: la combustión total o parcial de la víctima sobre el altar, que era un rito común a todos los sacrificios israelitas. En cambio, las semejanzas con el ritual cananeo son más numerosas que con el arábigo y el asiro-babilónico. La costumbre de quemar la víctima sacrificada toda entera o en parte sobre el altar existía en Canaán ya antes de la conquista por los israelitas. Por otra parte, no hay una prueba segura y apodíctica que demuestre que los israelitas la hayan practicado durante su permanencia en el desierto. Tal vez la forma más antigua de sacrificio entre los hebreos fuera la que se conservó en el sacrificio pascual: ninguna parte de la víctima es quemada, la san-

72 Cf. R. de Vaux, o.c., II p.312.
73 Cf. Lev 1,4.
74 Cf. R. de Vaux, o.c., II p.313.
75 Cf. G. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei Semiti di Babilonia e Assiria* (Roma 1932); Id., *Riti babilonesi e assiri* (Udine 1940); E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, en *Mana. Introduction à l'Histoire des Religions* I 2 (París 1945) p.220-33; J. Gray, *Royal Substitution in the Ancient Near East:* PEQ (1955) 180-182.

gre tiene gran importancia y las carnes son comidas por los fieles. El P. De Vaux piensa que los israelitas, al apoderarse de Palestina, habrían tomado de los cananeos los sacrificios *'olah* y *zebaḥ*, que se quemaban sobre el altar, combinándolos con los antiguos ritos de sangre que existían entre los habitantes de Canaán. Después los rituales habrían evolucionado independientemente [76].

3. **Valor religioso del sacrificio.**—Queremos estudiar en este apartado el significado de sacrificio tal como se desprende del estudio del Antiguo Testamento. Deseamos conocer el valor religioso que tenía el sacrificio para los israelitas.

a) *Explicaciones insuficientes del sacrificio.*—Ha habido autores, entre ellos Renán, que han considerado el sacrificio como un don ofrecido a una divinidad mala e interesada, con el fin de volverla favorable. Esta concepción tan grosera del sacrificio nunca se ha dado en Israel, y dudamos que se haya dado en algún otro pueblo. Otros escritores no tan extremistas conciben el sacrificio como un don interesado que aprovecha tanto a Dios como a los hombres; sería una especie de contrato *do ut des*. Se puede admitir, efectivamente, que en toda religión popular una petición interesada del hombre pueda constituir el motivo principal de un sacrificio. E incluso se puede aceptar que en algunas religiones del Oriente antiguo, fuera de Israel, el sacrificio parecía responder a una necesidad de la divinidad. Pero en Israel no podía tener de ningún modo tal significación, porque para el israelita Dios era el Señor soberano de todo y no tenía necesidad de nada [77].

Para otros, el sacrificio sería un medio mágico para unirse a la divinidad, bien sea por la manducación de una víctima divina, el *totem*, o bien por intermedio de la víctima, que representa al oferente. Según el totemismo, existiría un parentesco entre los miembros de la tribu y el dios de la tribu, que es el antepasado de todos y cuya vida circula en el animal que le ha sido consagrado. El sacrificio tendría por fin el reforzar este parentesco y el participar más plenamente de la vida del dios comiendo su animal sagrado. Esta idea, que parece encontrarse en los sacrificios de los árabes antiguos, no se da en Israel. La otra teoría afirma que la víctima es el sustituto del

[76] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.315-326; G. RYCKMANS, *Les religions arabes préislamiques* (Lovaina 1951); J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes* (París 1955); R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (París 1941); J. GRAY, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra:* ZATW 62 (1949-1950) 207-220; A. DE GUGLIELMO, *Sacrifices in the Ugaritic Texts:* CBQ 17 (1955) 76-96.

[77] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.336; H. H. ROWLEY, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament:* Bulletin of the John Rylands Library 33 (1950-1951) 74-110.

oferente, el cual, por la imposición de manos, le ha transmitido su pecado y su principio vital. El principio vital está en la sangre, y por la inmolación los pecados son destruidos y el principio vital es liberado. La unción del altar con la sangre, las aspersiones hechas con ella y la efusión de la misma al pie del altar, ponen el principio vital de la víctima, es decir, del oferente, al que sustituye, en contacto con la divinidad y restablecen la unión entre Dios y su criatura [78].

Sin embargo, contra esta concepción surge la dificultad de que el rito de la imposición de manos no significa la transposición de la vida o de los pecados del oferente a la víctima, sino simplemente que tal víctima era de tal oferente y que era presentada en su nombre. Luego, si no le transmitía la vida, difícilmente podía ponerla en contacto con la divinidad.

Otros escritores, en cambio, consideran el sacrificio como una comida ofrecida a Dios, concebido a la manera humana, con sus necesidades de comer, y que se regocija al sentir el buen olor de las carnes de la víctima. Por eso mismo, el altar se llamaba la «mesa de Dios» y el sacrificio se preparaba como una comida, con sal, aceite, tortas, vino y carne. Entre los asiro-babilónicos, el sacrificio tenía un carácter bastante acentuado de comida del dios, y entre los cananeos parece que también se creía, como lo demuestran los poemas de Ras Shamra, en la necesidad que tenían los dioses de alimentos [79].

Sin embargo, en Israel no encontramos nada de esto. El texto de Gén 8,21: «Yahvé aspiró el suave olor», hablando del sacrificio de Noé, es únicamente un eco del relato babilónico del diluvio con el cual tiene tantas semejanzas la narración bíblica. Los dos relatos antiguos de los sacrificios de Gedeón [80] y de Manué [81] rechazan ya claramente la idea de que Yahvé se alimente de sacrificios [82]. Los textos del Lev y el culto postexílico hacen a veces uso de expresiones y de ritos que pueden dar la sensación de que se trata de una comida; pero todos los autores reconocen que son metáforas, y, por consiguiente, no hay que tomarlas en sentido literal.

El banquete sacrificial que se celebraba después de un sacrificio pacífico, lo mismo que la ofrenda de tortas, de aceite y

[78] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.337; A. Metzinger, *Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer*: Bi 21 (1940) 159-187.247-272.353-377; J. E. Coleran, *Origins of the Old Testament Sacrifice*: CBQ 2 (1940) 130-144.

[79] Cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*² (París 1941); J. Gray, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra*: ZATW 62 (1949-1950) 207-220.

[80] Cf. Jue 6,18-22.

[81] Cf. Jue 13,15-20.

[82] Gedeón y Manué quieren ofrecer una comida de hospitalidad al ángel de Yahvé, que no han reconocido, pero en ambos casos la comida es transformada en holocausto (cf. Jue 13, 16). De donde se deduce que el autor sagrado quiere hacer desaparecer todo indicio que pudiera llevar al lector a considerar el sacrificio como una comida.

de vino, contribuían, no obstante, a dar al sacrificio el aspecto de una comida en la cual participaba Yahvé. Es probable que los israelitas hayan tomado parte de estas cosas del ritual cananeo. Pero las influencias extranjeras y las desviaciones que haya podido sufrir el ritual israelita, no son razones suficientes para explicar el sacrificio israelita como una comida ofrecida a la divinidad.

b) *Explicación religiosa del sacrificio israelita.*—Las diversas propuestas para explicar el sacrificio de Israel olvidan la significación propiamente religiosa del sacrificio y suponen que Israel tenía una idea demasiado grosera de la divinidad y de las relaciones del hombre con ella. Y, sin embargo, su sentido religioso es el que nos da la clave para explicarlo.

Es verdad que el sacrificio es el acto esencial del culto exterior. Pero la acción exterior ha de ser símbolo del sentimiento interior del oferente, ha de expresar las verdaderas disposiciones interiores del oferente y su encuentro con Dios. En efecto, el sacrificio debe representar la plena sumisión de la criatura a su Creador, y, por otra parte, los ritos sacrificiales significan que el don hecho a Dios por el oferente es aceptado, que la unión con Dios ha sido restablecida, porque la falta del fiel ha sido borrada. Si faltan las disposiciones interiores del oferente, el sacrificio no sería propiamente un acto de religión.

Mas no basta considerar el sacrificio como un don, como un medio de unión con Dios o como un medio de expiación, sino que responde a múltiples causas e imperativos de la conciencia religiosa.

Dios es el soberano señor de todas las cosas. Todo bien poseído por el hombre procede de Dios; todo se lo debe a Dios. Por eso es justo y razonable que le pague un tributo, como un súbdito a su señor. Es algo así como obtener de Dios el permiso para poder usar del resto en fines humanos. Esta intención es clara en la ofrenda de las primicias de la cosecha y en el rescate de los primogénitos [83].

Sin embargo, el sacrificio es algo más que un tributo. Es un don especialísimo, en cuanto que la víctima y las ofrendas son hechas de animales o productos de los que el hombre tiene necesidad, que son como parte de su vida y de su misma persona. Se priva de ellos para darlos a Dios. Pierde por una parte; pero por otra gana, porque el don que hace es una obligación en la que empeña a Dios. Esto no significa que Dios tenga necesidad, pero Dios viene como a ligarse a un compromiso aceptando el don [84]. Todo sacrificio tiene este carácter de don, pues el sacri-

[83] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.340-341.

[84] Cf. R. de Vaux, ibid., p.341.

ficio es la manera humana de dar a Dios. Esta donación tiene un carácter especial: la víctima o la ofrenda son destruidas totalmente o en parte para significar que son realmente un don irrevocable y, como consagradas a Dios, son sustraídas al uso profano. La destrucción de la ofrenda es, además, el único medio de darla a Dios, haciéndola pasar al dominio de lo invisible.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que la destrucción de la ofrenda no es querida por sí misma. Dios, que es dueño de la vida y del ser, no puede ser honrado con la destrucción de un ser o de una vida. En efecto, la inmolación de la víctima era ejecutada ordinariamente por el mismo oferente, y no por el sacerdote, como para significar que no era esencial al sacrificio, sino más bien un acto preparatorio. En cambio, la sangre, elemento vital, juega un papel importantísimo, esencial, en el sacrificio. En todo sacrificio se derrama en torno al altar; en los sacrificios expiatorios se ungen con ella los cuernos del altar; en los sacrificios por el pecado del pueblo o del sumo sacerdote se hacen aspersiones de sangre sobre el velo que cierra el santo de los santos. En el día de la Expiación, el sumo sacerdote entra en el mismo santo de los santos para rociar con la sangre el propiciatorio, el lugar donde reside la presencia divina. Por eso, el holocausto, en el que todo es consumido y la sagre toda derramada y quemada, puede considerarse como el sacrificio más perfecto [85].

Pero la religión no busca únicamente en el sacrificio el manifestar un sentimiento de dependencia respecto de Dios, sino que tiende hacia la *unión* con Dios. Los israelitas, ciertamente, no han pensado nunca que se pudieran unir físicamente a Dios por la manducación de una víctima divina ni por la destrucción de la misma, identificada con el oferente, transfiriéndola al dominio de la divinidad. Empero existe una unión que nace de la participación de los mismos bienes y de una comunidad de vida y de amistad entre Dios y el oferente. En los sacrificios, Yahvé acepta la víctima y recibe su parte sobre el altar; los oferentes comen el resto en un banquete religioso, participan en el sacrificio. Este banquete sacrificial establecía o reforzaba la alianza entre el fiel y su Dios, lo mismo que una comida sellaba un pacto entre los hombres [86]. El sacrificio pacífico o de comunión era un sacrificio que implicaba el acto de la ofrenda, del don, y su efecto, que es la comunión, la amistad con Dios. De ahí que este sacrificio aparezca como el más completo y el más usado en los comienzos de la historia de Israel [87].

[85] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.342-343.
[86] Cf. Gén 26,28-30; 31,44-54.
[87] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.343.

El hecho de que el sacrificio sea un don por el cual el hombre se priva de un bien útil y por el que se establecen buenas relaciones entre Dios y el oferente, lleva consigo ya un *valor expiatorio*. El Lev atribuye al holocausto un valor expiatorio, porque la sangre ha sido dada «para hacer sobre el altar el rito de la expiación, pues la sangre expía en lugar de la vida» [88]. El hombre, cuando peca, siente la necesidad de una expiación. Ha roto la alianza, la amistad con Dios, y, por consiguiente, para conseguir la gracia divina ha de obtener el restablecimiento de la paz con la divinidad. ¿Cómo conseguirlo? Con los sacrificios expiatorios por el pecado y de reparación. En éstos, el rito de la sangre tiene una importancia especial, y no se da banquete sacrificial porque la comunión con Dios sólo se hará posible una vez que la alianza haya sido restablecida. Estos sacrificios fueron adquiriendo mayor importancia a medida que el pueblo elegido sintió una conciencia más viva de su culpabilidad y fue conociendo mejor las exigencias de la religión de Yahvé [89].

La religión de Israel ha conferido a las formas de culto que ha recibido en herencia o que ha tomado del exterior, una significación nueva y más espiritual. Es el significado profundamente religioso que descubrimos en sus ofrendas y sacrificios. La condenación del culto formalístico por parte de los profetas [90], la predicación de Jeremías sobre la religión del corazón, las exigencias de santidad de Ezequiel y las corrientes espirituales más auténticas del judaísmo han contribuido a interiorizar y a espiritualizar el culto, considerándolo más y más como la expresión de las disposiciones interiores, que eran las que le daban su verdadero valor. De este modo, Dios preparaba el camino para el Nuevo Testamento. Jesucristo no ha condenado el sacrificio, sino que El mismo se ofreció en sacrificio [91]. Su inmolación constituye el sacrificio perfecto, por la cualidad y las disposiciones de la víctima que se ofrece voluntariamente, por el don total de la víctima a Dios, por una comunión de suma intimidad con la divinidad y por una expiación suficiente por todos los pecados del mundo. Por eso, el sacrificio de Cristo es único y lo será hasta el final de los tiempos. La Iglesia conmemorará hasta el fin del mundo este sacrificio perfecto y vivirá de sus frutos [92].

[88] Cf. Lev 17,11.
[89] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.343-344.
[90] Cf. C. Lattey, *The Prophets and Sacrifice:* JTS (1941) 155-165; H. H. Rowley, *The Prophets and Sacrifice:* ExpTim 58 (1946-1947) 305-307; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'Exil* (París-Tournai 1955).
[91] Cf. Mc 10,45; Lc 22,20; 1 Cor 5,7; 11,25; Ef 5,2.
[92] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.347.

C. Otras formas secundarias de culto

Además del culto sacrificial existían en Israel otros actos secundarios del culto que tenían también su importancia, especialmente en la santificación personal.

1. **La oración litúrgica.**—La oración, en cuanto supone un coloquio con Dios que establece una relación personal con el Señor, es un acto fundamental de la religión. Aquí no tratamos de la oración en sí misma, sino de la oración litúrgica, que en Israel no tuvo una forma independiente de otros actos cultuales. Solamente más tarde, en la liturgia sinagogal, tendrá mayor importancia y revestirá una forma determinada y fija.

Es indudable que en Israel, como en todas las demás religiones orientales, el culto iba acompañado de palabras y plegarias [1]. El sacrificio, que era el acto central del culto israelita, iba acompañado de oraciones. El profeta Amós, 5,23, al mencionar los sacrificios, habla también de los cánticos acompañados por instrumentos. En efecto, la oración pública revestía la forma rítmica y cantada. Antes del destierro, el templo de Salomón tenía ya sus cantores. Y su importancia creció grandemente después del destierro. Recuérdese la importancia que el cronista da a la música sagrada [2].

El libro de oración y de canto litúrgico del segundo templo era el Salterio, que encierra dentro de sí cantos litúrgicos de la época monárquica. Los lazos de unión del Salterio con el culto, principalmente con el culto sacrificial, son evidentes [3]. Algunos salmos hablan del templo en donde eran cantados [4]. Los «Salmos graduales» eran cantados por los peregrinos cuando subían a Jerusalén [5]. Los títulos de los salmos, de época posterior, nos indican también los días en que eran cantados. El salmo 29 se cantaba en la fiesta de los Tabernáculos; el salmo 30 en la fiesta de la Dedicación; los salmos 24.48.92.93.94 se recitaban durante los diversos días de la semana.

La oración se solía hacer en el templo, es decir, en el atrio y mirando hacia el santuario [6]. En el judaísmo posterior al destierro, los que habitaban fuera de Jerusalén oraban vueltos hacia la Ciudad Santa y hacia el templo [7]. Esta costumbre será sancionada por el judaísmo tardío y motivará la orientación de las sinagogas.

[1] Cf. Ex 12,26-27; Núm 6,22-27; Dt 27,14-26.
[2] Cf. supra, p.485s.
[3] Sal 20,4; 26,5; 27,6; 66,13-15; 81,4; 107,22; 116,17.
[4] Sal 48 65 95 96 118 134 135.
[5] Sal 120-134.
[6] Cf. Sal 5,8; 28,2; 138,2.
[7] Cf. 1 Re 8,44-48; Dan 6,11.

El culto del templo comprendía dos servicios diarios: uno por la mañana [8] y otro por la tarde [9]. Sin embargo, en privado, los israelitas devotos solían orar tres veces al día: por la mañana, al mediodía y por la tarde [10].

Los israelitas oraban ordinariamente de pie [11]; pero a veces también se arrodillaban, o mejor, se postraban en tierra para confesar sus pecados [12]; extendían sus manos hacia el cielo como para implorar clemencia de Dios [13].

La oración del Antiguo Testamento se dirigía directamente a Dios, sin ningún intermediario celeste. Sólo cuando la angelología se desarrolló, después del destierro, comenzaron a aparecer ángeles intercesores [14]. Esta doctrina se fue afirmando más y más en la teología judía, como nos lo manifiestan los apócrifos judaicos, y el Nuevo Testamento también la aceptará [15]. La intercesión de los hombres santos aparece únicamente en 2 Mac 15,14, que nos presenta el profeta Jeremías «el cual ora mucho por el pueblo y por la Ciudad Santa».

2. **Ritos de purificación.**—Según la mentalidad de los antiguos, lo sagrado y lo impuro eran conceptos opuestos y que se excluían. Ambos contenían una fuerza misteriosa que obraba por contacto directo. Tanto lo sagrado como lo impuro eran igualmente *intocables*, y el que se acercaba a ellos se convertía también en «intocable». Estas mismas concepciones las encontramos en Israel: no se podía tocar el arca de la alianza, no se podía tocar un cadáver. La mujer, después de dar a luz, tenía que purificarse, pues el parto la había hecho impura; el sacerdote tenía que cambiar los vestidos después del sacrificio, porque éste le había vuelto sagrado. No se trata aquí de una mancha física o moral, sino de *estados* de los que hay que salir para entrar en la vida normal.

Estas costumbres arcaicas han sido conservadas en la legislación sacerdotal, la tradición más reciente del Pentateuco. Pero se les ha dado un nuevo sentido: han servido para separar a Israel del ambiente pagano que le rodeaba y para inculcarle la idea de la santidad trascendente de Yahvé y de la santidad que debía conservar el pueblo elegido [16].

8 Cf. Sal 5.
9 Cf. Sal 4; Jdt 9,1.
10 Sal 55,18; Dan 6,11.
11 Cf. 1 Sam 1,26; 1 Re 8,22; Jer 18,20.
12 Cf. 1 Re 8,54-55; Is 45,23; Dan 6,11; Sal 5,8; 95,6; 99,5.9; D. R. Ap-Thomas, *Notes on Some Terms Relating to Prayer*: VT 6 (1956) 225-241.
13 Cf. 1 Re 8,22.54; Sal 28,2; Is 1,15.
14 Cf. Job 5,1; 33,23-24; Zac 1,12; Tob 12,12-15.
15 Cf. Ap 8,3; N. B. Johnson, *Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha* JBL. Monograph Series III (Filadelfia 1948); R. de Vaux, o.c., II p.349-352.
16 Cf. Lev 11-16 *(Ley de pureza)* y Lev 17-26 *(Ley de santidad)*.

Los sacrificios tenían mucha importancia en el ritual de purificación. Se ofrecían por la purificación de la mujer después del parto [17]; por la purificación en caso de impureza sexual del hombre o de la mujer [18]; por la purificación del leproso [19] y la del nazireo que había tenido contacto con un cadáver [20].

Pero también había otros ritos de purificación. Las abluciones con agua eran frecuentes: el sacerdote que oficiaba en el templo tenía que lavarse antes de empezar sus funciones [21]. Igualmente los hombres, los vestidos y las vasijas manchadas por un contacto impuro tenían que lavarse para librarse de la impureza legal [22]. El agua sirve también para librarse del contagio con algo sagrado. El sumo sacerdote, después de haber penetrado en el santo de los santos el día de la Expiación, ha de cambiar sus vestidos y bañarse. El hombre que lleva el macho cabrío al desierto y el sacerdote que ha quemado las víctimas ofrecidas en sacrificio por el pecado han de lavar sus vestidos y bañarse [23]. Las vasijas empleadas en cosas sagradas han de ser lavadas o rotas [24].

Según Núm 19,1-10, se preparaba un agua lustral especial para quitar las manchas. Se mataba una vaca roja fuera de la ciudad y se quemaba enteramente. Con sus cenizas y agua natural se preparaba el agua lustral. Esta servía para purificar por aspersión a cualquiera que hubiera tocado un cadáver, huesos o una tumba, y para purificar la casa de un muerto y sus muebles [25].

En Lev 13-14 se da el ritual para la purificación de la lepra. Bajo el nombre de lepra van incluidas diferentes enfermedades de la piel que en la mayoría de los casos son curables [26]. El «leproso» es considerado impuro, y por eso es separado de la comunidad y ha de vivir fuera de la ciudad [27]. Es el sacerdote el que constata la curación [28]. Pero el «leproso» curado, antes de incorporarse de nuevo a la vida común ha de purificarse [29].

El Israel de la restuaración ha sentido intensamente las crecientes exigencias de pureza. De ahí que los legisladores sacerdotales hayan multiplicado los casos de impureza y sus

17 Cf. Lev 12,1-8.
18 Cf. Lev 15,14-15.29-30.
19 Cf. Lev 14,10-32.
20 Cf. Núm 6,9-20.
21 Cf. Ex 29,4; 30,17-21; Lev 8,6; 16,4.
22 Cf. Lev 11,24s.28.32; 15; 22,6.
23 Cf. Lev 16,23-28; Núm 19,7-10.21.
24 Cf. Lev 6,21; Núm 31,16-24.
25 Cf. Núm 19,11-22; P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.* Suppl. a VT 6 (Leiden 1958).
26 Cf. Lev 13,1-44.
27 Cf. 2 Re 7,3; Lev 13,46.
28 Cf. Lev 14,3; Mt 8,4; Lc 17,14.
29 Cf. Lev 14,2-9.

remedios, imponiendo prescripciones tan numerosas que las hacían inaplicables e insoportables. El judaísmo contemporáneo del Nuevo Testamento acentuó todavía más el formalismo exterior con el fin de observar la pureza legal. Pero lo que en un principio había servido para expresar la santidad de Dios y de su pueblo, se convirtió en un yugo insorportable, y lo que era un medio de protección vino a ser un lazo para las almas. Jesucristo condenará fuertemente a los escribas y fariseos, que imponen pesadas cargas sobre las espaldas de los demás, pero les cierran el reino de los cielos [30]. El Señor enseñará que lo que verdaderamente mancha es la impureza moral, no la legal [31], porque, como más tarde dirá San Pablo, «nada hay de suyo impuro» [32].

3. **Ritos de consagración.**—La consagración de una persona o de una cosa a Dios no implica de suyo un rito especial. Se obtiene poniendo a la persona o al objeto en relación directa con Dios o con su culto. Los soldados que toman parte en una guerra santa están «santificados», y el botín está consagrado a Dios [33]. Los sacerdotes son santificados simplemente por su entrada en funciones. El templo y todos los objetos del culto son santos porque sirven al culto de Yahvé. Las víctimas y los oferentes son santos porque son presentados a Dios. Esta consagración produce en lo consagrado ciertas consecuencias: las personas y cosas consagradas a Dios no pueden ser profanadas [34].

En época tardía se añadieron ciertos ritos consecratorios particulares: como la consagración del sumo sacerdote y de los objetos del culto [35].

a) El *voto* es la promesa de dar a Dios o consagrarle una cosa o una persona [36]. En el Antiguo Testamento parece que todos los votos implicaban un aspecto de reciprocidad, es decir, el cumplimiento del voto estaba subordinado a la obtención de un favor. Era una manera de reforzar la oración y la petición que se dirigía a Dios. Sin embargo, teniendo en cuenta ciertas expresiones del Levítico [37] y del Deuteronomio [38], en las que no se distinguen claramente los sacrificios «votivos» y los sacri-

[30] Cf. Mt 23,4.13.
[31] Cf. Mt 15,10-20.
[32] Rom 14,14; cf. R. DE VAUX, o.c., II p.357-358; W. H. GIPSEN, *Clean and Unclean:* Oudtestamentische Studiën 5 (1948) 190-196.
[33] Cf. Núm 31,16-24.
[34] Los soldados están obligados a guardar continencia durante la campaña (1 Sam 21,6; 2 Sam 11,11); el botín no puede ser empleado en usos profanos (Jos 6,18s; 1 Sam 15,18s); los sacerdotes están sometidos a reglas estrictas de pureza (Lev 21,1-8).
[35] Cf. Lev 4,3.5; 21,10; Ex 30,26.29; 40,9-11; Lev 8,10.
[36] Cf. Gén 28,20-22; Núm 21,2; Jue 11,30-31; 1 Sam 1,11; 2 Sam 15,8.
[37] Lev 7,16s; 22,18s.
[38] Dt 12,6.11.17.

ficios «voluntarios», y ciertas expresiones generales de los Salmos [39], se advierte que el voto evolucionaba hacia la simple promesa, sin exigir de parte de Dios el cumplimiento de la petición del fiel yahvista. El nazireato, en su forma última, será un voto incondicionado.

El voto hecho ha de ser cumplido [40]. Si no se piensa mantener el voto es mejor no hacerlo [41]. La obligación grave que imponía el voto se fue mitigando, y se llegó a admitir que el voto podía ser conmutado por la paga de una cierta cantidad de dinero [42]. El voto de una joven no casada podía ser anulado por su padre; igualmente, el voto de una mujer casada podía ser anulado por el marido; en cambio, una viuda podía hacer válidamente votos [43].

b) El *nazireato.*—Presuponía la consagración de una persona, hombre o mujer, durante un tiempo determinado. La consagración implicaba ciertas condiciones: el *nazir* debía abstenerse del vino y de toda bebida alcohólica, dejar crecer su cabellera, no tocar ningún muerto [44]. Al final de su voto, el *nazir* ha de ofrecer un holocausto, un sacrificio por el pecado y un sacrificio de comunión. Se corta la cabellera y la hace quemar juntamente con el sacrificio de comunión.

Esta práctica existía todavía en la época del Nuevo Testamento. San Pablo cumplió un voto de nazireato [45] y se unió a cuatro *nazirs* para cumplir en el templo de Jerusalén las ceremonias de purificación [46].

Antiguamente parece que el nazireato presuponía una consagración durante toda la vida, como se ve por la historia de Sansón [47] y de Samuel [48].

CAPITULO 5

El calendario israelita: tiempos sagrados

En Israel, como en los demás pueblos, existían fiestas que, aun celebrando un suceso profano, podían tener un carácter religioso. Pero también se daban festividades de carácter exclusivamente religioso. Estas festividades estaban distribuidas a lo largo de los meses y del año según un calendario fijo y particularizado, que es lo que ahora vamos a estudiar.

39 Sal 50,14; 61,9; 65,2.
40 Cf. Núm 30,3; Dt 23,22-24.
41 Cf. Ecl 5,3-5.
42 Cf. Lev 27,1-25.
43 Cf. Núm 30,4-17.
44 Cf. Núm 6,1-21.
45 Cf. Act 18,18.
46 Cf. Act 21,23-24.
47 Cf. Jue 13,4-5.7.13-14; 16,17.
48 Cf. 1 Sam 1,11; M. Jastrow, *The «nazir» Lesgislation:* JBL 33 (1914) 265-285; H. Salmanowitch, *Das Naziräat in Bibel und Talmud* (Wilna 1932).

1. **Modo de computar el tiempo.**—En Israel, el tiempo estaba determinado por el curso del sol y de la luna, pues Dios los había creado «para separar el día de la noche y servir de señales a estaciones, días y años» [1]. Por eso el día estaba constituido para un hebreo por la revolución aparente del sol alrededor de la tierra [2]; el mes, por la revolución de la luna en torno a la tierra, y el año, por la revolución de la tierra en torno al sol.

a) *El día.*—El día natural abarcaba veinticuatro horas. Antiguamente parece que el día se contaba a partir de la salida del sol hasta la otra salida [3]. En cambio, en los últimos libros de la Biblia, el día comienza más bien con la puesta del sol y dura hasta la puesta del sol siguiente [4]. Es decir, que día y noche se toman como un conjunto sin necesidad de distinguirlos entre noche y día, como se hacía al principio.

El día se dividía generalmente en mañana y tarde. Antes del destierro también se empleaban otras fracciones más o menos vagas y aproximativas: la aurora, la mañana, la fuerza del calor, el mediodía, la puesta del sol y el crepúsculo vespertino. Después del destierro el día se dividía en doce partes iguales u horas, o también, al estilo romano, en *prima*, *tercia*, *sexta* y *nona*.

La noche se dividía antiguamente en tres vigilias: la primera vigilia, la vigilia de medianoche y la vigilia de la mañana. Más tarde se dividió en cuatro: la vigilia de la tarde; la de medianoche, que abarcaba desde el oscurecer hasta la medianoche; el gallicinio, que comprendía desde medianoche hasta que cantaban los gallos, y el alba.

b) *La semana.*—Era el espacio de tiempo de siete días, que ya estaba en uso en Israel desde los primeros tiempos del pueblo elegido. Tal vez la semana haya nacido como una fracción del mes, en relación con las cuatro fases de la luna. Entre los antiguos israelitas, el mes lunar comprendía veintinueve días. La diferencia entre veintiocho días ($= 4 \times 7$) y la duración del mes se llenaba quizá haciendo de la nueva luna un día aparte ($28 + 1 = 29$ días). Más tarde, en una época difícil de precisar, la semana fue independizada del curso de la luna y se renovaba sin interrupción de siete en siete días durante todo el año

El origen de la semana de siete días es oscuro. Los autores modernos parecen inclinarse más por un origen babilónico.

[1] Gén 1,14.
[2] Sabido es que los antiguos creían que el sol era el que se movía alrededor de la tierra, y no la tierra alrededor del sol.
[3] Cf. Dt 28,66s; 1 Sam 30,12; Is 28,19; Jer 33,20.
[4] Cf. Dan 8,34; Est 4,16; Jdt 11,17.

Sin embargo, otros piensan que provendría de una reacción del yahvismo contra el culto lunar. El P. De Vaux rechaza estas varias hipótesis [5].

Los días de la semana, exceptuando el sábado, carecían de nombres propios y se les designaba simplemente con el número ordinal. El día siguiente al sábado se llamaba día primero, y los demás, segundo, tercero... [6] En época posterior, al día sexto se le llamó *parasceve*, o preparación del sábado.

c) *El sábado.*—El nombre de sábado es la transcripción del hebreo *šabbat*, que seguramente proviene del verbo hebreo *šabat*, «dejar de trabajar, reposarse». De donde sábado designaría el día de reposo de los trabajos ordinarios [7].

En la Biblia se da el nombre de sábado al día séptimo de cada semana [8], a todas las fiestas instituidas por Dios [9], a toda la semana [10] y, por extensión, al año sabático, que tenía lugar cada siete años [11]. La forma alargada, *šabbaton*, designaba ciertos días de fiesta y reposo que no caían necesariamente en día de sábado.

El sábado parece ser una institución muy antigua en Israel. Y es probable que remonte a los mismos orígenes del yahvismo o que sea incluso anterior. Se habla de él en el *Código elohísta de la alianza* [12] y en el *Código yahvista* [13], en las dos redacciones del decálogo [14] y en el *Código sacerdotal* [15]. En consecuencia, se encuentra en todas las tradiciones literarias del Pentateuco, y siempre con el mismo sentido de día séptimo, o día de reposo después de seis días de trabajo. El decálogo, en su forma primitiva, remonta a la época mosaica, y los dos códigos de la alianza, a la instalación de los israelitas en Canaán.

Cualquiera que haya sido el origen del sábado, lo cierto es que tomó en Israel un sentido religioso original. Lo que caracteriza el sábado entre los israelitas es el hecho de ser un día santo por su relación con el Dios de la alianza y de que constituya un elemento de esta alianza. El día «tabú» de otras religiones se convierte en un día «consagrado a Yahvé». Por

[5] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.372-377.
[6] Cf. Ex 16,5; Mt 28,1; K. BUDDE, *The Sabbath and the Week*: JTS 30 (1929) 1-15; N. H. TUR-SINAÍ, *Sabbat und Woche*: Bibliotheca Orientalis 8 (1951) 14-24.
[7] Cf. Gén 2,2-3; 8,22; Ex 5,5; Jos 5,12; Is 13,11; Jer 7,34.
[8] Cf. Ex 20,10.
[9] Cf. Lev 16,31; 23,11.24.32; Ez 20,12s.16.
[10] Cf. Lev 23,15.
[11] Cf. Lev 25,2.8.34.
[12] Cf. Ex 23,12.
[13] Cf. Ex 34,21.
[14] Cf. Ex 20,8-10; Dt 5,12-14.
[15] Cf. Ex 31,12-17; E. J. KRAELING, *The Present Status of the Sabbath Question*: AJSL 49 (1932-1933) 218-28.

eso aparece siempre como una cláusula de los diferentes pactos de la alianza [16]. El sábado es una «señal perpetua» entre Yahvé y su pueblo, una «alianza infrangible». Después de seis días de trabajo, el israelita debe consagrar un día de reposo a Yahvé, «porque—como dice el Ex 31,17—en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, y el séptimo día cesó en su obra y descansó». Este descanso de Dios después de la creación, expresado también muy claramente por Gén 2,2-3, más que un antropomorfismo, es la manifestación de una idea teológica: la creación es el primer acto de la historia de la salvación; una vez que la creación es terminada, Dios se detiene y concluye una alianza con su creatura, lo mismo que el cese del diluvio permitió la alianza con Noé [17]. El «signo» de la alianza de la creación es el sábado observado por el hombre [18]. Y puesto que el sábado es sagrado y es un signo de la alianza, su observancia es una prenda de salud [19] y su profanación implica la exclusión de la comunidad y el castigo de Dios [20].

Respecto del sábado se advierte en la Biblia una cierta evolución. En los antiguos textos históricos y proféticos, el sábado era un día de reposo y de alegre fiesta, en el cual se iba al santuario [21]. Los trabajos fuertes ordinarios eran interrumpidos [22], lo mismo que las transacciones comerciales [23], pero se podían hacer viajes cortos [24]. Durante el destierro, cuando las fiestas no podían ser celebradas, creció la importancia del sábado. Fue entonces cuando se convirtió en un signo distintivo de la alianza [25].

El judaísmo postexílico llamó al sábado un día «delicioso y venerable» [26]. En tal fecha se ofrecían sacrificios especiales en el templo [27]. Pero, por otra parte, los individuos estaban obligados a severas observancias: no se podía tratar de negocios, ni hacer viajes [28], ni llevar pesos, ni introducirlos en Jerusalén, ni transportar nada de su casa, ni realizar algún trabajo [29]. Estas prescripciones eran mal observadas cuando Nehemías volvió a Palestina por segunda vez [30]. Para evitar la violación del sábado, Nehemías hizo prometer al pueblo su fiel observancia [31] y mandó cerrar las puertas de Jerusalén para que no

[16] Cf. Ex 23,12; 34,21; Lev 19,3.30; 23,3; 26,2; Núm 28,9-10.
[17] Cf. Gén 9,8-17.
[18] Cf. Ez 20,12.20.
[19] Cf. Is 56,2; 58,13-14; Jer 17,19-27.
[20] Cf. Ex 31,14; 35,2; Núm 15,32-36; Ez 20,13; Neh 13,17-18.
[21] Cf. 2 Re 4,23; Is 1,13; Os 2,13.
[22] Cf. Ex 20,9-10; 23,12; Dt 5,13.
[23] Am 8,5.
[24] 2 Re 4,23.
[25] Ez 20,12s.20.
[26] Cf. Is 58,13.
[27] Cf. Núm 28,9-10; Ez 46,1-5.
[28] Cf. Is 58,13.
[29] Cf. Jer 17,21-22.
[30] Neh 13,15-16.
[31] Neh 10,32.

pudieran entrar los mercaderes que venían los sábados a vender [32].

Las prescripciones sabáticas continuaron haciéndose cada vez más rigurosas. En tiempo de los Macabeos, un grupo de judíos se dejó matar por los soldados sirios antes de violar el sábado defendiéndose [33]. Matatías decidió que los judíos podrían defenderse si eran atacados en día de sábado [34]. Pero todavía las tropas judías victoriosas sobre Nicanor detuvieron la persecución al empezar el día de sábado [35]. El *Libro* apócrifo *de los Jubileos* [36] prohíbe en dicho día el uso del matrimonio, el alumbrar el fuego, la preparación de alimentos. El *Documento de Damasco*, que procede de la secta de Qumrân, da una lista de doce prohibiciones en día de sábado [37]. Josefo Flavio, hablando de los esenios, afirma que «se abstienen de trabajar el sábado más rigurosamente que ningún otro judío; no sólo preparan los alimentos la vigilia, para no encender el fuego en dicho día, sino que ni siquiera se atreven a remover un utensilio cualquiera ni a ir al retrete» [38].

En tiempo de Jesucristo, los fariseos prohibían transportar una cama [39], curar un enfermo [40], coger algunas espigas [41], andar más de un kilómetro [42]. Jesús no condenó el sábado por sí mismo [43], sino que rechazó las interpretaciones demasiado estrechas que daban de él sus contemporáneos. Cristo enseñó que la obligación de observar el sábado cesaba ante el precepto del amor al prójimo [44].

Más tarde la *Mishna* codificó los 39 trabajos prohibidos en día de sábado y la lista todavía aumentó más en tiempos posteriores [45].

Jesucristo, como «dueño del sábado» [46], podía abolirlo, y de hecho fue así, pues al abrogar la antigua alianza, abrogaba también el sábado, de la cual éste era el signo. Los apóstoles comenzaron muy pronto a celebrar el *domingo*, o «día del Señor». Sin embargo, no hay continuidad entre el sábado judío y el domingo cristiano. El uno cerraba la semana, el otro la abría con la conmemoración de la resurrección y de las apariciones de Cristo resucitado [47]. No obstante, el domingo significa el cumplimiento de las promesas de las que el sábado era

[32] Neh 13,19-22.
[33] Cf. 1 Mac 2,32-38; 2 Mac 6,11; 15,1-3.
[34] Cf. 1 Mac 2,39-41; 9,43-49.
[35] Cf. 2 Mac 8,25-28.
[36] *Libro de los Jubileos* 50,8-12.
[37] Cf. CD 13.
[38] *De Bello iud.* 2,8,9.
[39] Cf. Jn 5,10.
[40] Cf. Mc 3,2; Lc 13,14.
[41] Cf. Mt 12,2.
[42] Cf. Act 1,12.
[43] Cf. Mt 24,20; Lc 4,16.
[44] Cf. Mc 2,27; 3,4; Lc 13,15-16.
[45] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.381-382.
[46] Cf. Mc 2,28.
[47] Cf. G. Schrenk, *Sabbat oder Sonntag?*: Judaica 2 (1946-1947) 169-189; R. North, *The Derivation of Sabbath*: Bi 36 (1955) 182-201.

una figura. Estas promesas se cumplen en la persona de Cristo, que es el que alivia nuestra carga [48] y por el cual y con el cual entramos en el descanso mismo de Dios [49].

La finalidad del sábado era ante todo la cesación de los trabajos para dedicarlo al culto divino [50]. A esta finalidad principal estaba subordinada la del descanso para reparar las fuerzas [51]. Duraba desde la puesta del sol del viernes hasta la puesta del sol del sábado actual [52].

d) *El mes.*—Los doce meses del año del calendario israelita eran lunares, es decir, duraban de una luna nueva a la otra. Y como las lunaciones constaban de veintinueve días, doce horas y cuarenta y cuatro minutos, los meses lunares tenían veintinueve y treinta días alternativamente. El mes comenzaba la tarde del día 29, en el momento en que se veía aparecer la nueva luna. Si no se la veía, el mes tenía necesariamente treinta días. En época posterior, el comienzo del mes era anunciado oficialmente por medio de señales o de mensajeros.

Con el fin de restablecer el acuerdo entre el año solar y el lunar y para conservar la concordancia entre los meses y las estaciones, se solía añadir al duodécimo mes otro mes suplementario [53].

Antes del destierro, los israelitas adoptaron los nombres cananeos de los meses, que solían estar relacionados con las estaciones del año. El Antiguo Testamento nos da los nombres de cuatro: *Abib*, el mes de las nuevas espigas, durante el cual tuvo lugar el éxodo [54]; *Ziv*, el mes en que comienzan a salir las flores [55]; *Etanim*, mes del otoño en el que sólo hay agua en las fuentes permanentes [56]; *Bul*, era el octavo mes, el de las lluvias abundantes [57].

En los ambientes rurales se designaban los meses en relación con los distintos períodos del año agrícola: mes de la siembra, mes de la poda, mes de la recolección del trigo, de la cebada, del lino... Así nos dice el famoso «calendario de Guezer».

En época ya cercana al destierro empezaron los israelitas a designar los meses mediante un sistema numeral ordinal, que comenzaba en primavera con el número primero. Más

48 Cf. Mt 11,28.
49 Cf. Heb 4,1-11.
50 Cf. Ex 20,11; 31,17.
51 Cf. Ex 23,12.
52 Cf. Lev 23,32; Neh 13,19.
53 Cf. W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* p.213.
54 Cf. Ex 13,14; 23,15; 34,18; Dt 16,1.
55 Cf. 1 Re 6,1.37.
56 Cf. 1 Re 8,2.
57 Cf. 1 Re 6,38.

tarde los judíos adoptaron el calendario babilónico, que han conservado hasta el día de hoy. Sin embargo, vemos por los libros apócrifos judíos, como el *Libro de los Jubileos* y los escritos de Qumrân [58], que algunos círculos religiosos judíos opusieron una resistencia tenaz a la adopción del calendario babilónico. Damos a continuación los nombres de los meses del calendario babilónico con sus equivalencias aproximadas:

1.	Nisán	antiguamente: Abib	marzo-abril (cf. Neh 2,1; Est 3,7).
2.	Iyyar	» Ziv	abril-mayo.
3.	Sivan	....	mayo-junio (cf. Est 8,9).
4.	Tammuz	....	junio-julio.
5.	Ab	....	julio-agosto.
6.	Elul	....	agosto-septiembre (cf. Neh 6,15).
7.	Tishri	antiguamente: Etanim	septiembre-octubre.
8.	Marjeshvan	» Bul	octubre-noviembre.
9.	Kisleu	....	noviembre-diciembre (cf. Neh 1,1; Zac 7,1).
10.	Tebet	....	diciembre-enero (cf. Est 2,16).
11.	Shebat	....	enero-febrero (cf. Zac 1,7).
12.	Adar	....	febrero-marzo (cf. Esd 6,15; Est 3,7).
	Vehadar	era el mes intercalar para subsanar la diferencia entre el año lunar y el año solar.	

En la época helenística se introdujo la costumbre de emplear los nombres macedonios de los meses en uso oficial. Pero esta costumbre quedó circunscrita a los círculos oficiales e intelectuales y nunca llegó a hacerse corriente entre los judíos. En la versión griega de los LXX se encuentran los nombres de los meses de Dioscorintio y de Xántico, hablando de documentos extranjeros [59], y en Tob 2,12 se cita el mes de Dystros [60].

e) *El año.*—Es muy probable que antiguamente el año israelita haya sido un año lunar de doce meses de veintinueve o treinta días, es decir, de trescientos cincuenta y cuatro días. De donde se sigue que el año lunar tenía once días menos que el año solar. Esta diferencia producía con bastante rapidez la dislocación del mes de su estación correspondiente. Para evi-

[58] Cf. J. Lewy, *The Origin of the Week and the Oldest Asiatic Calendar:* HUCA 17 (1942-1943) 1-155; J. M. Baumgarten, *The Beginning of the Day in the Calendar of Jubilees:* JBL 77 (1958) 355-360; 78 (1959) 153-156; A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilées et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques:* VT 3 (1953) 250-264; 7 (1957) 35-61; Id., *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (París 1957); Id., *Jésus et le calendrier de Qumrân:* NTS 7 (1960-1961) 1-30.

[59] Cf. 2 Mac 11,21.30.33.38.

[60] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.282-283.

tar este inconveniente, se procuraba reajustar el año lunar al solar mediante la adición periódica de un decimotercer mes más, que era llamado *Vehadar*. Este mes intercalar nunca es nombrado en el Antiguo Testamento, a no ser en un libro de la última época y refiriéndose a un calendario no israelita: es el mes macedonio de Dioscorintio [61], que parece ser un mes añadido. En el resto del Antiguo Testamento se habla siempre de doce meses [62]. Y el calendario encontrado en Guezer presenta también un año de doce meses [63].

De algunos textos del Pentateuco provenientes de la tradición sacerdotal parece deducirse que los israelitas conocían el año de trescientos sesenta y cuatro días. Así el Gén 5,23 nos dice que el patriarca Enoc vivió trescientos sesenta y cinco años. Ahora bien, como Enoc, según la tradición posterior, recibió revelaciones especiales sobre astronomía y el cálculo del tiempo, habrá que concluir que trescientos sesenta y cinco representan los días de un año solar. La duración del diluvio demuestra lo mismo: duró doce meses y once días [64]. Esto nos indica la duración exacta de un año solar, pues doce meses lunares dan trescientos cincuenta y cuatro días, a los que hay que añadir once días más, con lo que tenemos el año normal de trescientos sesenta y cinco días.

El *Libro* apócrifo *de los Jubileos* sigue un calendario solar: el año comprendía trescientos sesenta y cuatro días, dividido en cincuenta y dos semanas, distribuidas en cuatro trimestres de trece semanas cada uno, o sea de noventa y un días. Siete años formaban una semana de años, y siete semanas de años, un año jubilar. Este mismo año solar es seguido por los apócrifos de Enoc y por los documentos de Qumrân [65]. Parece ser que la finalidad de este calendario solar era el hacer caer todos los años las mismas fiestas en los mismos días de la semana. Los días litúrgicos eran el primero, el cuarto y el sexto de la semana; el sábado era el día de reposo. El primer día del año comenzaba siempre con el día cuarto de la semana, es decir, con el miércoles, pues según el Gén 1,14-19, el sol fue creado el día cuarto. Los dos primeros meses de cada una de las cuatro estaciones del año tenían treinta días, y el último

[61] Cf. 2 Mac 11,21.
[62] Cf. 1 Re 4,7; 1 Crón 27,1-15; Jer 52,31; Ez 32,1; Dan 4,26.
[63] Cf. J. Morgenstern, *The History of the Calendar of Israel during the Biblical Period*: HUCA 21 (1948) 365-496; S. Gandz, *The Calendar of Ancient Israel*, en *Homenaje Millás Vallicrosa* I (1954) p.623-646.
[64] Cf. Gén 7,11; 8,14.
[65] Cf. A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilées et de la secte de Qumrân*: VT 3 (1953) 250-264; J. Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees*: 5 (1955) 34-76; 7 (1957) 35-61; J. Caubet, *El calendario de Enoc-Jubileos y el antiguo calendario hebreo*: Sal 6 (1959) 131-142; A. Jaubert, *Jésus et le calendrier de Qumrân*: NTS 7 (1960-1961) 1-30.

mes tenía treinta y un días. El orden seguido en este calendario solar era el siguiente:

Días-semana	Meses: 1.º, 4.º, 7.º, 10.º	Meses: 2.º, 5.º, 8.º, 11.º	Meses: 3.º, 6.º, 9.º, 12.º
4 Miérc.	1 8 15 22 29	6 13 20 27	4 11 18 25
5 Juev.	2 9 16 23 30	7 14 21 28	5 12 19 26
6 Viern.	3 10 17 24	1 8 15 22 29	6 13 20 27
7 Sáb.	4 11 18 25	2 9 16 23 30	7 14 21 28
1 Dom.	5 12 19 26	3 10 17 24	1 8 15 22 29
2 Lun.	6 13 20 27	4 11 18 25	2 9 16 23 30
3 Mart.	7 14 21 28	5 12 19 26	3 10 17 24 31

Los iniciadores de este calendario de trescientos sesenta y cuatro días dan la sensación de no haber puesto demasiada atención al desacuerdo existente entre dicho año y el año real de trescientos sesenta y cinco días más un cuarto. Sin embargo, el desacuerdo debió de manifestarse pronto, y de ahí que haya sido seguido durante un tiempo relativamente corto.

Antiguamente, los israelitas dividían el año en dos estaciones: el invierno y el verano, correspondientes al período frío y al caliente, o también al período de sementeras y al de las cosechas [66]. Los egipcios tenían tres estaciones, que dependían de la crecida del Nilo y de sus efectos: la inundación, la germinación y la recolección. Los griegos también tuvieron al principio tres estaciones, y más tarde añadieron el otoño. Estas cuatro estaciones estaban marcadas por los equinoccios de primavera y de otoño y por los solsticios de verano e invierno. Esta división cuatripartita fue adoptada por los judíos en la época helenística [67].

El año israelita comenzaba en la antigüedad con el equinoccio de otoño. Era esta época del año la más apropiada, pues el ciclo de los trabajos agrícolas se detenía, las cosechas habían sido recogidas y la tierra sedienta suspiraba por las lluvias que habían de renovar todo. Además, en este caso, el año civil coincidía con el año agrícola, ya que éste se abría con la siembra y la caída de las primeras lluvias que hacían revivir la naturaleza. Sin embargo, poco antes del destierro, probablemente bajo el rey Yoiaqim, hijo de Josías, los israelitas tuvieron que adoptar en la vida civil el calendario babilónico, que comenzaba el año en el equinoccio de primavera. La razón de este cambio hay que buscarla en una circunstancia histórica: bajo Yoiaqim el reino de Judá se convirtió en vasallo de Nabucodonosor, rey de Babilonia. En la vida religiosa,

[66] Cf. Gén 8,22; Is 18,6; Sal 74,17; Zac 14,8.
[67] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.288.

en cambio, conservaron el calendario antiguo: el año religioso empezaba con el séptimo mes del año civil, es decir, con el mes Tishri, que caía en otoño [68].

f) *Las eras.*—En el Antiguo Testamento no existe una era determinada y fija sobre la cual se apoye toda la cronología, como sucede con la era cristiana, la era musulmana, etc. Los cronógrafos hebreos, para fijar una fecha, hacían referencia a un suceso más o menos contemporáneo que había producido impresión sobre el público. Así, la profecía de Amós es datada «dos años antes del terremoto» [69]; el oráculo de Is 20,1-6 fue pronunciado «el año en que el Tartán vino a Azoto... y la tomó». El profeta Ezequiel cuenta los años a partir de la deportación de Yoiaqim [70], y lo mismo hace Re 25,27 y Jer 52,31.

Este mismo sistema seguía el cómputo oficial de los reinos de Israel y Judá, en los que los sucesos eran datados siguiendo el año de reinado de cada rey. Este sistema se mantuvo hasta el final del reino de Israel [71] y de Judá [72] desde los tiempos de Salomón [73]. Durante este tiempo parece ser que se seguía el sistema de antedatación para el primer año de reinado de un soberano; es decir, se consideraban como un año entero y constituían el primer año del reinado los meses transcurridos entre la entronización y el nuevo año siguiente. En cambio, a partir de Yoiaqim, con la adopción del calendario babilónico, debió de comenzar el sistema de posdatación, usado en Babilonia.

Una verdadera era cronológica fue inaugurada sólo bajo los seléucidas. Era la era de la «realeza de los griegos», en expresión de 1 Mac 1,10. El comienzo de esta era fue fijado por Seleuco I en el año en que conquistó Babilonia. La diferencia entre el año que comenzaba en otoño, seguido en Antioquía, y el año que comenzaba en primavera, conservado en Babilonia, hace que dicha era comience en otoño del 312 a.C. en el cómputo siro-macedónico y en primavera del 311 a.C. en el cómputo babilónico. El 1 Mac data los sucesos de la historia general según el cómputo siro-macedónico, pero emplea el cómputo babilónico en los hechos que afectan directamente a la nación judía. El 2 Mac usa también el calendario, o mejor la era babilónica, a no ser en los documentos extranjeros, en los cuales se vale del cómputo siro-macedónico [74]. Una vez

68 Cf. Lev 23,24; Núm 29,1; R. DE VAUX, o.c., I p.289-292.
69 Am 1,1.
70 Ez 1,2; 8,1; 20,1; 24,1; 26,1.
71 Cf. 2 Re 17,6.
72 Cf. 2 Re 25,1-2.
73 Cf. 1 Re 6,1.37.38; R. DE VAUX, o.c., I p.293-295.
74 2 Mac 11. Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.292s.295.

que los reyes de Siria reconocieron la autonomía de la nación judía en 142 a.C., se comenzó a datar partiendo «del primer año de Simón, gran pontífice, general y caudillo de los judíos» [75]. Con esto se retornaba al viejo sistema en boga bajo la monarquía. Sin embargo, la era de los griegos siguió en uso [76], e incluso sirve para datar la muerte de Simón [77]. Hubo otros intentos de establecer eras independientes en las dos revueltas contra Roma de los años 66-70 y 132-135 d.C., y las eras de Pompeyo y de Arabia, pero todas ellas fueron efímeras o tuvieron poca importancia [78].

2. **Las fiestas del antiguo Israel.**—En el culto del templo de Jerusalén tenían especial importancia las grandes fiestas anuales. Eran tres las principales: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos. A estas fiestas se les designa con el nombre común de *ḥag*, que significa «danzar, dar vueltas en derredor» [79]. El término parece aludir a las procesiones y a las danzas que antiguamente eran ritos de peregrinación.

El Antiguo Testamento contiene varias listas de fiestas que se celebraban durante el curso del año. Son otros tantos calendarios religiosos provenientes de las diversas épocas de la historia de Israel. El más breve es el de Ex 23,14-17, que pertenece al *Código* elohísta *de la alianza*. El Ex 34,18-23 habla bajo una forma un poco distinta de las mismas fiestas, y provendría, según los críticos, del *Código* yahvista *de la alianza*.

En estos dos calendarios se habla de los *maṣṣot*, «panes ázimos», pero no se dice nada de la Pascua, que es nombrada después sólo incidentalmente en Ex 34,25. Las fiestas tienen en estos calendarios un carácter claramente agrícola, y no están ligadas a un día determinado porque dependen de los trabajos del campo, que varían según las condiciones meteorológicas de cada año. Los dos calendarios son anteriores a la centralización del culto bajo Josías y siguen el año que empieza en otoño.

El Dt 16,1-17 da el mismo calendario que los dos precedentes, pero añade la precisión de que «todo varón israelita ha de presentarse delante de Yahvé tres veces al año *en el lugar que El haya elegido*» [80]. Es una alusión a la centralización del culto, impuesta por el Deuteronomio. Las tres fiestas son: la Pascua, que ya va ligada a los *maṣṣot;* la de las Semanas, *šabu'ot*, y la de las Tiendas, *sukkot*. Este calendario sigue toda-

[75] Cf. 1 Mac 13,41-42.
[76] Cf. 1 Mac 14,1; 15,10.
[77] Cf. 1 Mac 16,14.
[78] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.296.
[79] Cf. Sal 107,27; R. DE VAUX, o.c., II p.366.
[80] Dt 16,16.

vía el año que empieza en otoño. Las fechas en que se celebraban las tres fiestas permanecen aún vagas.

Es el Lev 23 el que da fechas precisas y fijas durante el año que comienza ya en primavera. Los meses de este calendario son designados con números ordinales. De donde se sigue que Lev 23 fue compuesto después de la adopción del calendario babilónico al final de la monarquía.

El libro de los Núm 28-29 da el orden completo de los sacrificios en cada una de las fiestas, según se celebraban en el segundo templo, después de Esdras [81].

a) *La fiesta de Pascua o de los Azimos.*—Entre las fiestas anuales de Israel tenía especial preeminencia la de Pascua, que en hebreo es llamada *Pesaḥ* (Vulgata: *Phase, Transitus)* [82]. La etimología es muy discutida. La Biblia la pone en relación con la raíz *pasaḥ* = «saltar, cojear» [83]. El ángel exterminador, en la última plaga de Egipto, habría *saltado* las casas de los hebreos en donde se celebraba la Pascua [84]. Recientemente se ha propuesto otra explicación, según la cual la Pascua sería la transcripción de una palabra egipcia que significa «golpe», «azote». La Pascua designaría, pues, el «azote» de la décima plaga, cuando Yahvé hirió a los primogénitos de los egipcios [85].

La fiesta de Pascua es probablemente la combinación de dos fiestas primitivamente independientes que se habrían fundido en época posterior: la de la Pascua propiamente dicha y la fiesta de los Azimos. Ambas serían preisraelitas y se celebrarían en primavera. La Pascua era muy antigua en Israel. Era una fiesta de pastores que incluso pudiera ser anterior a Moisés. En ella se ofrecían los primogénitos de los rebaños [86] y se sacrificaba un animal joven para dar gracias a Dios y para obtener del cielo la fecundidad y la prosperidad de los rebaños. En este sacrificio no intervenía el sacerdote ni tenía relación con el altar, sino que se daba especial importancia al rito de la sangre. La sangre puesta sobre los postes de la tienda, y más tarde sobre los montantes de la puerta, ahuyentaba los poderes maléficos, el Exterminador, del cual se habla en la tradición yahvista [87]. Esto hace pensar a algunos autores que la fiesta de Pascua originariamente era un rito de protección de

[81] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.366-370; E. Auerbach, *Die Feste im alten Israel*: VT 8 (1958) 1-18; E. Kutsch, *Feste und Feiern, II, in Israel*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* [3] II (Leipzig 1958) p.910-917; J. van Goudoever, *Biblical Calendar* (Leiden 1959).

[82] Se referiría al *tránsito*, no del mar Rojo, sino al tránsito o paso del ángel exterminador hiriendo a los primogénitos egipcios y perdonando a los de los hebreos.

[83] Cf. 2 Sam 4,4; 1 Re 18,21.

[84] Cf. Ex 12,13.23.27.

[85] Cf. B. Couroyer, *L'origine égyptienne du mot «Pâque»*: RB 62 (1955) 481-496.

[86] Cf. Ex 13,11.15; 34,19.

[87] Cf. Ex 12,23. A la tradición sacerdotal pertenece, en cambio, Ex 12,13.

los miembros de la familia que habitaban en la casa. Más tarde, cuando se convirtió en una fiesta de la tribu, se habría combinado más o menos con la ofrenda primaveral de las primicias de los rebaños. Y todavía más tarde se habría relacionado esta fiesta con la salida de los hebreos de Egipto [88].

Otros rasgos de esta fiesta primitiva acentúan aún más su carácter de fiesta de nómadas: se comía la víctima asada al fuego, sin necesidad de utensilios de cocina, con panes sin levadura, que son propios de los beduinos incluso hoy día, y con hierbas amargas, es decir, no cultivadas, sino recogidas en el desierto [89]. Todo esto demuestra que la fiesta de Pascua es muy antigua. Su origen remonta a la época en que los israelitas eran todavía seminómadas. Tal vez sea anterior al mismo éxodo si es que la fiesta que los israelitas querían ir a celebrar al desierto [90] era ya una Pascua. Se trataba de una fiesta de primavera, común a todos los semitas nómadas, que tomó en Israel un sentido particular, como diremos después.

Los textos sacerdotales del Pentateuco y Ezequiel [91] son los únicos que precisan la fecha de celebración de la Pascua: era el 14-15 del primer mes. Primitivamente debió de ser una fiesta nocturna que se celebraba en el desierto a la luz de la luna llena [92].

La fiesta de los *Azimos, maṣṣot* = «panes sin levadura», era la del comienzo de la cosecha [93]. Se hacían panes del nuevo trigo para ofrecerlos a la divinidad, como las primicias de la nueva cosecha [94]. Y durante siete días se comía pan hecho con el nuevo grano, pero sin levadura, para significar que no contenía nada de la cosecha pasada. Era, pues, una fiesta agrícola, propia de un pueblo sedentario. No tenía fecha fija, pues era necesario esperar que los trigales estuvieran maduros para poder celebrarla. Israel comenzó a celebrarla cuando se estableció en Canaán [95]. De donde se deduce que muy probablemente los israelitas la tomaron de los cananeos y la celebraban por la misma época que su antigua fiesta de las primicias. Sin embargo, aun admitiendo su origen cananeo, es necesario reconocer que ya desde un principio esta fiesta tomó un carácter propiamente israelita, pues siempre estuvo ligada al sábado. La

[88] Cf. W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* p.237.
[89] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.389-390.
[90] Cf. Ex 5,1.
[91] Cf. Lev 23,5-8; Núm 28,16-25; Ez 45,21.
[92] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.390; T. H. Gaster, *Passover. Its History and Traditions* (Nueva York 1949); J. Henninger, *Les fêtes du printemps chez les Arabes et leur implications historiques:* Rev. do Museu Paulista 4 (Sao Paulo 1950) 389-432.
[93] Cf Dt 16,9.
[94] Cf. Ex 23,15; 34,20; Lev 23,9-14.
[95] Cf. Lev 23,10.

fiesta de los Azimos duraba, en efecto, de un sábado a otro sábado, es decir, siete días [96].

Como los Azimos se celebraban en el mes de Abib [97], o sea en el mismo en que se celebraba la Pascua, y por el hecho de ser ambas fiestas de peregrinación, se creyó oportuno en tiempo de la reforma de Josías unir ambas festividades. Así se facilitaba a los peregrinos el desplazamiento a Jerusalén en una sola vez, sin tener que volver de nuevo a los pocos días. Por otra parte, la prescripción antigua de comer panes sin levadura en la fiesta de Pascua coincidía perfectamente con la prescripción paralela de la fiesta de los Azimos. Por estas razones se unió a la fiesta de Pascua la festividad de los Azimos, que seguía inmediatamente a la noche del 14-15 de Abib durante siete días [98].

En todas las tradiciones del Pentateuco [99], la fiesta de Pascua y la de los Azimos están claramente relacionadas con la salida de Israel de Egipto. Esta relación es todavía más explícita en Ex 12, en cuyo relato de la salida de Egipto se da el ritual de ambas festividades. La fiesta, considerada ya como única, habría sido instituida para ayudar a los israelitas a liberarse de la esclavitud egipcia y para conmemorarla en adelante. La conexión entre el hecho histórico de la liberación de Egipto y la fiesta de Pascua-Azimos debió de llevarse a cabo de un modo bastante natural. Los israelitas, después de su instalación en Canaán, celebraban las dos fiestas, Pascua-Azimos, en primavera. En una primavera del pasado había tenido lugar también una intervención estrepitosa de Dios en favor del pueblo elegido: la liberación de la opresión egipcia, que había marcado el comienzo de la historia de Israel como pueblo de Yahvé. De ahí que las fiestas de Pascua y de los Azimos hayan servido para conmemorar el hecho que domina toda la historia de Israel: el éxodo de Egipto. Este significado fue dado muy pronto a las dos fiestas, al principio independientemente, según parece, pero la común significación habría de conducir inevitablemente a la fusión de ambas festividades [100].

Después del destierro babilónico se fueron precisando los ritos de la fiesta, como se ve por los textos pertenecientes a la tradición sacerdotal [101]. Se debía celebrar en Jerusalén, y em-

96 Cf. Ex 12,16; 34,18; Lev 23,6s; Dt 16,8.
97 Cf. Ex 23,15; 34,18.
98 Cf. Lev 23,5-8; Ez 45,21.
99 Cf. Ex 12,12-13.17 (tradición sacerdotal); Ex 12,23-27.39 (tradición yahvista); Ex 23,15; 34,18; Dt 16,1.3.6.
100 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.394; I. ENGNELL, *Paesah-Massot and the Problem of «Patternism»*: Orientalia Suecana 1 (1952) 39-50.
101 Cf. Ex 12,1-20.40-51; Lev 23,5-8; Núm 28,16-25.

pezaba la noche del 14 de Nisán con la cena pascual. Seguía a continuación la fiesta de los Azimos, que duraba una semana, durante la cual se comía sólo pan sin levadura. El primer día, lo mismo que el último, se observaba el reposo sabático. Para la cena pascual se mataba un cordero, con cuya sangre se untaban los montantes de las puertas. Después se asaba y se comía en familia junto con pan ázimo y hierbas amargas. A este banquete asistían de unas 10 a 20 personas, pertenecientes a una o dos familias. La obligación de asistir a esta cena era grave: el que se sustraía a ella era amenazado con la muerte [102].

En tiempo de Jesucristo, la fiesta de Pascua atraía a Jerusalén grandes multitudes de judíos que en parte tenían que acampar en los alrededores de la ciudad. El tratado *Pesachim* de la *Mishna* da prescripciones muy precisas sobre la manera de celebrar la fiesta. La inmolación de los corderos era ejecutada en la tarde del 14 de Nisán en el templo, en el atrio de los sacerdotes, siguiendo ciertas prescripciones. La sangre de los corderos era derramada al pie del altar, y el sebo era quemado sobre el altar. El resto del animal era llevado a las casas y allí se asaba. Después tenía lugar la cena pascual, que estaba minuciosamente reglamentada. Antes de sentarse a la mesa, todos se lavaban las manos; en seguida el padre de familia tomaba una copa de vino, la bendecía y la pasaba a todos los asistentes; después cada uno comía un poco de las hierbas amargas, y el padre de familia leía los textos litúrgicos que recordaban la esclavitud y la salida de Egipto. A continuación se pasaba una segunda copa de vino y se cantaban los salmos 113 y 114. Terminados éstos, se comenzaba la cena propiamente dicha, empezada y terminada por una oración del padre de familia. Se comía entonces el cordero asado con pan ázimo y hierbas amargas. Después de cenar [103] se pasaba una tercera copa, que era llamada la copa de bendición [104], y se cantaban los salmos 115 y 118. Al final de este último salmo se hacía circular entre los asistentes una cuarta copa, que, generalmente, era la última. A veces todavía se cantaban los salmos 120 a 137 y se añadía una quinta copa [105].

b) *La fiesta de las Semanas o de Pentecostés.*—La segunda gran fiesta anual de los israelitas era la de la Cosecha, *qaṣir* [106]. El Ex 34,22 y sobre todo Dt 16,9-10 la llaman la fiesta de las

[102] Cf. Núm 9,13.
[103] Cf. 1 Cor 11,25.
[104] Cf. 1 Cor 10,16.
[105] Cf. W. Corswant, o.c., p.238; P. Grelot, *Études sur le Papyrus Pascal d'Éléphantine*: VT 4 (1954) 349-384; 5 (1955) 250-65; E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes*: ZThK 55 (1958) 1-35.
[106] Cf. Ex 23,16. En Núm 28,26 es llamada «fiesta de las Semanas» y «de las primicias».

Semanas, ḥag sābu'ot, porque se celebraba siete semanas después de la fiesta de los Azimos. A partir de esta festividad se contaban cincuenta días, al final de los cuales se celebraba dicha solemnidad. De aquí le viene el nombre griego de *Pentecostés,* el «quincuagésimo» día, que comienza a aparecer en Tob 2,1 y en 2 Mac 12,31-32 al lado del nombre primitivo. Por consiguiente, la fiesta de las Semanas estaba estrechamente relacionada con la de los Azimos. En ésta se ofrecían las primicias de la siega o de la cosecha; en aquélla, las primicias de la recolección. En una palabra, los Azimos señalaban el comienzo de la recolección de los cereales, y las Semanas, el final.

La fiesta de las Semanas tenía, pues, un carácter claramente agrícola. Era, evidentemente, una fiesta de agricultores sedentarios que los israelitas, una vez establecidos en Canaán, debieron de tomar de los cananeos. Como solemnidad que se celebraba al final de los duros trabajos de la recolección, estaba dominada por la alegría y la idea de agradecimiento a Yahvé por el don de la cosecha [107].

La ceremonia más característica de la fiesta de las Semanas era la ofrenda de dos panes hechos con la nueva harina y cocidos con levadura. Es el único caso en el que el ritual prescribe el uso del fermento en una ofrenda presentada a Yahvé en nombre de todo Israel. Esta ofrenda excepcional subraya el carácter agrícola de la fiesta y su estrecha conexión con la de los Azimos. Al principio de la recolección se comen los panes sin levadura en signo de renovación; al final de la recolección se ofrecen panes fermentados, que eran los que usaban ordinariamente las poblaciones sedentarias [108]. A la oblación de los dos panes fermentados se unían numerosos sacrificios sangrientos por el pecado [109]. La festividad duraba un solo día, en el cual se debía dejar todo trabajo.

El judaísmo posterior al destierro comenzó a relacionar la fiesta de las Semanas con la promulgación de la Ley en el Sinaí. Apoyándose en Ex 19,1, del cual se deduce que la promulgación de la Ley en el Sinaí tuvo lugar unos cincuenta días después de la salida de Egipto, se convirtió la fiesta de las Semanas en la conmemoración de la alianza. Ya el 2 Crón 15,10, aunque sin hacer referencia expresa a las Semanas, habla de una fiesta religiosa en el tercer mes en la que se renovaba la alianza. La conexión se hace explícita en el *Libro de los Jubileos,*

[107] Cf. Dt 16,11; Is 9,2.
[108] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.395-396; E. BRÖGELMANN, *Pfingsten in Altisrael:* Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 44 (1939) 119-128; E. LOHSE, πεντηκοστή, en *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* 6 (1954) p.45-49.
[109] Cf. Lev 23,15-21; Núm 28,26-27.

que coloca en el día de la fiesta de las Semanas todas las alianzas que encuentra en el Antiguo Testamento desde la de Noé hasta la del Sinaí. La comunidad de Qumrân consideraba la fiesta de las Semanas como la más importante, y en ella celebraba la renovación de la alianza [110]. Sin embargo, en el judaísmo ortodoxo tuvo relativamente poca importancia. Es omitida en el calendario de Ez 45,18-25 y, exceptuando los textos litúrgicos, sólo es mencionada en Tob 2,1 y en 2 Mac 12,31-32. La *Mishna* no le consagra un tratado, como hace con las demás fiestas anuales. Y solamente desde el siglo II d.C., los rabinos comenzaron a admitir que Pentecostés conmemoraba el día en que había sido promulgada la Ley en el Sinaí.

En el cristianismo, la fiesta de Pentecostés ha tenido siempre mucha importancia, porque en dicho día tuvo lugar la efusión del Espíritu Santo sobre los apóstoles y demás discípulos de Cristo reunidos en Jerusalén. Y en tal fecha la Iglesia conmemora su fundación, pues fue en esa circunstancia cuando la nueva Iglesia se abrió al universalismo de todos los pueblos [111]. Pero en el relato de los Hechos de los Apóstoles no hay ninguna alusión a la alianza del Sinaí ni a la nueva alianza cuyo mediador es Cristo.

c) *La fiesta de los Tabernáculos.*—Era la tercera de las grandes fiestas anuales de los israelitas. Antiguamente se llamaba la fiesta de la *Recolección* [112]. Tenía un carácter marcadamente agrícola, pues en ella se celebraba la feliz terminación de la recolección tanto de los cereales como de los productos de la viña [113]. Era una fiesta muy alegre, en la que se daban gracias a Dios por el beneficio de la cosecha. En época antigua era la más importante y la que mayor número de peregrinos atraía al santuario. Por eso se la llamaba simplemente «la fiesta», «la fiesta de Yahvé» [114]. El profeta Zacarías anuncia que todas las naciones subirán cada año a Jerusalén para adorar a Yahvé en la fiesta de los Tabernáculos [115]. Josefo Flavio afirma que era «la fiesta más santa y la más grande entre los hebreos» [116]. La alegría de esta fiesta se manifestaba exteriormente con romerías y danzas populares que habían dado lugar al dicho muchas veces repetido: «El que no ha visto la alegría de esta fiesta, no ha visto en toda su vida una auténtica alegría».

110 Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.396-397.
111 Cf. Act 2,1-47; K. H. RENGSTORF, *Christliches und jüdisches Pfingstfest*: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 45 (1940) 75-78; R. DE VAUX, o.c., II p.397.
112 Cf. Ex 23,16; 34,22.
113 Cf. Ex 23,16; Dt 16,13.
114 Cf. Lev 23,39; Núm 29,12; 1 Re 8,2.65; Ez 45,25.
115 Zac 14,16.
116 *Ant. iud.* 8,4,1.

Desde la época de la monarquía, la fiesta de la Recolección, de origen probablemente cananeo, recibe el nombre de fiesta de los *Tabernáculos*, o mejor de las *Chozas*, de las *Cabañas*, *Sukkot* [117]. El nombre proviene posiblemente del hecho de que durante la vendimia era costumbre levantar chozas en las mismas viñas y en los campos para vivir en ellas hasta la terminación de los trabajos de recolección. Esto imprimirá a la misma solemnidad una atmósfera de vida de campo, que se manifestará en la construcción de chozas para pasar en ellas los días de la fiesta. En tiempos antiguos parece que hasta una parte de la fiesta se celebraba en las mismas viñas y en los campos [118].

Los textos litúrgicos antiguos nos dicen que la fiesta de las Chozas, *Sukkot*, era una peregrinación al santuario de Jerusalén que duraba siete días [119]. El ritual de Lev 23,33-43 es mucho más preciso, y ya añade al sentido agrícola primitivo un sentido histórico religioso que esta fiesta, como las dos anteriores, recibió con el correr de los tiempos. Los israelitas debían habitar durante siete días en chozas para recordar las tiendas en que habían vivido sus padres durante la peregrinación por el desierto. El libro de los Núm 29,12-38 determina los sacrificios que había que ofrecer durante los siete días que duraba la fiesta. Esta comenzaba el día 15 del séptimo mes del año que comenzaba en primavera [120], es decir, del mes Tishri (= septiembre-octubre), y terminaba el día 22 del mismo mes. Según Lev 23,40-41, los asistentes a la fiesta de los Tabernáculos habían de llevar «gajos de frutales hermosos, ramos de palmera, ramas de árboles frondosos y de sauces» para agitarlos en las alegres procesiones que se organizaban todos los días de la fiesta [121].

En tiempo de Cristo se conocen otras ceremonias propias de la fiesta de los Tabernáculos que daban a ésta un carácter todavía más solemne y alegre. Todos los días los sacerdotes daban vueltas procesionales al altar de los holocaustos, lanzando «hosannas» y agitando con una mano un ramo de cedro, llamado *'etrog*, y con la otra una palma, el *lulab*, de la cual pendían ramos de mirto y de sauce. Los fieles asistentes cantaban el salmo 118 y al final se postraban agitando los ramos que también ellos llevaban en sus manos. El séptimo día de fiesta tenía lugar el rito del agua: un sacerdote iba a buscar agua a la pis-

117 Cf. Dt 16,13.16; Lev 23,34; Esd 3,4; Zac 14,16.18.
118 Cf. Jue 21,19-21.
119 Cf. Dt 16,13-15.
120 Cf. Lev 23,34; Núm 29,12; Ez 45,25.
121 Cf. R. de Vaux, o.c., II p.397-407; J. Morgenstern, *Amos Studies* II: HUCA 12-13 (1937-1938) 20-34; R. de Vaux, *Le schisme religieux de Jéroboam I:* Ang 20 (1943) 77-91; A. Alt, *Zelte und Hütten*, en *Alttestamentliche Studien. Festschrift Nötscher* (Bonn 1950) p.16-25.

cina de Siloé, y a la vuelta era recibido con gran alegría y solemnidad por los fieles, que en procesión le acompañaban hasta que, llegado junto al altar de los holocaustos, derramaba el agua al pie del altar al sonido de las trompetas y de las aclamaciones de los levitas. Se cree que con motivo de esta ceremonia, Jesús habría pronunciado aquellas palabras: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba...[122]. También en esta ocasión tenía lugar una especie de fiesta nocturna en el atrio de las mujeres. Se encendían antorchas que se colocaban sobre cuatro grandes candeleros, y bajo su luz los hombres piadosos e importantes de la comunidad judía danzaban y cantaban alegremente con antorchas encendidas en sus manos. La multitud de espectadores participaba también en el regocijo cantando y acompañando el baile con cadencioso y rítmico golpear de palmas. Es muy posible que nuestro Señor, tomando pie de este alegre acto, haya dicho de El mismo: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida» [123].

3. **Las fiestas israelitas más recientes.**—A partir del destierro babilónico, el calendario litúrgico judío se fue enriqueciendo con nuevas fiestas. Algunas de ellas duraron poco tiempo, como, por ejemplo, la fiesta que recordaba la victoria de Judas Macabeo sobre Nicanor, la cual se celebraba el día 13 del mes Adar [124], o la que conmemoraba la toma de la ciudadela de Jerusalén por Simón Macabeo el día 23 del mes Iyyar [125]. Otras, en cambio, perduraron hasta la destrucción del templo de Jerusalén el año 70 d.C., e incluso continúan celebrándose en el judaísmo actual. Las principales son tres: el día de la Expiación, la Hanuká, los Purim.

a) *El día de la Expiación.*—Los judíos solían designar esta fiesta con la expresión *yom hakkippurim*, «día de las expiaciones». Ya en tiempo de Cristo esta solemnidad tenía una gran importancia. De ahí que el tratado *Yoma*, que le consagra la *Mishna*, la designe con el simple nombre de *Día* o de *Yom Kippur*. Se celebraba, y se sigue celebrando todavía hoy, el día 10 del séptimo mes Tishri (= septiembre-octubre). En el judaísmo actual, el Yom Kippur es la fiesta más importante. Su carácter grave y penitencial, su ritual solemne y su profun-

[122] Cf. Jn 7,37.
[123] Cf. Jn 8,12. Hay autores que piensan que en Israel existía una fiesta del *Año Nuevo*, la cual tenía su equivalencia en la fiesta de los Tabernáculos, que se celebraba precisamente en el paso de un año a otro. Esta fiesta del Año Nuevo sería para otros críticos «la fiesta de la entronización de Yahvé». Sin embargo, hay que decir que no existe vestigio alguno de esta fiesta de entronización o del Año Nuevo en Israel ni de su conexión con la de los Tabernáculos (cf. R. de Vaux, o.c., II p.407-413).
[124] Cf. 1 Mac 7,48-49.
[125] Cf. 1 Mac 13,51-52.

do sentido religioso la distinguen de todas las demás solemnidades israelitas.

Sin embargo, esto no significa que el día de la Expiación y su ritual sean muy antiguos. No se encuentra ninguna mención de esta fiesta en los textos, tanto históricos como proféticos, anteriores al destierro. Es indudable que Israel conoció ya desde antiguo ciertas ceremonias expiatorias, pero nada o poco tienen que ver con el Yom Kippur. El profeta Ezequiel prevé ya para el día 1 y el 7 del primer mes (= Nisán) el sacrificio de un toro: la sangre del toro sacrificado el día 1 sirve para purificar el templo y el altar; la del toro del día 7 es ofrecida por los pecados involuntarios del pueblo [126]. El significado de estos sacrificios es más o menos el mismo que los del día de la Expiación, pero todavía no se trata de dicha fiesta. Los libros de Esdras y Nehemías desconocen igualmente el Yom Kippur, lo cual parece indicar que la fiesta aún no existía en el tiempo en que fueron compuestos. Se trata, pues, de una fiesta tardía, sin que se pueda precisar el momento de su incorporación al calendario israelita [127].

El precepto de la fiesta del día de la Expiación es puesto por el Lev 16,1 en relación con la muerte de los dos hijos de Aarón, Nadab y Abihú, que por una inadvertencia habían profanado el culto divino. La fiesta tenía, pues, como finalidad la de borrar los pecados de los sacerdotes, de los príncipes y del pueblo para restablecer la paz con Yahvé. El minucioso ritual que se da en Lev 16 iba orientado, en efecto, a expiar todas las faltas e impurezas que los sacrificios ordinarios no habían podido cancelar.

El ritual del Lev 16 parece combinar dos ceremonias diferentes por su espíritu y su origen. En primer lugar, el sumo sacerdote ofrece un toro en sacrificio por sus pecados y por los de la casta sacerdotal, después penetra en el santo de los santos, inciensa el propiciatorio, el *kapporet*, y lo rocía con sangre del toro [128]. A continuación inmola un macho cabrío por el pecado del pueblo, y con la sangre penetra nuevamente en el santo de los santos y hace con ella la aspersión sobre el propiciatorio. Luego se unge con la sangre del toro y del macho cabrío el altar de los holocaustos [129]. En esta ceremonia encontramos las ideas de pureza y del valor expiatorio de la sangre, que encuadran perfectamente dentro de la mentalidad característica del Levítico.

[126] Ez 45,18-20. [127] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.418-420. [128] Lev 16,11-14.
[129] Lev 16,15-19.33. Cf. M. LÖHR, *Das Ritual von Lev 16* (Berlín 1925); J. MORGENSTERN, *Two Prophecies from the Fourth Century B. C. and the Evolution of Yom Kippur*: HUCA 24 (1952-1953) 1-74.

La segunda de las ceremonias características del Yom Kippur consiste en el sorteo de dos machos cabríos ofrecidos por la comunidad. Uno de ellos era para Yahvé, y el otro «para Azazel». El macho cabrío para Yahvé servía para el sacrificio por los pecados del pueblo, del que acabamos de hablar. Terminada la ceremonia precedente, el macho cabrío «para Azazel» es colocado «ante Yahvé», y entonces el sumo sacerdote, poniendo las manos sobre la cabeza del macho, le carga con todas las faltas, voluntarias e involuntarias, de los israelitas. Después un hombre lleva el macho cabrío, cargado con los pecados del pueblo, al desierto y allí lo deja abandonado. Este hombre, que se había vuelto impuro por el contacto con el macho, no podía entrar de nuevo en la comunidad sin antes lavarse los vestidos y él mismo [130]. Según la tradición rabínica, el macho cabrío era conducido a Bet Harudun, el actual Khirbet Khareidan, que domina el valle del Cedrón a unos seis kilómetros de Jerusalén.

El nombre Azazel es muy probable que designe a un ser sobrenatural, a un demonio. El *Libro de Enoc* hace de Azazel el príncipe de los demonios, relegado en el desierto [131]. Por eso es poco probable que *aza'zel* sea un nombre común y signifique, como propone un sabio moderno, *el precipicio* adonde sería conducido el macho cabrío [132]. Es importante observar que la eficacia de la transferencia de los pecados al macho y la expiación que de ella resulta son atribuidas a Yahvé, ante el cual el macho cabrío es presentado. Además, el macho no es sacrificado a Azazel ni a Yahvé, porque, habiendo sido cargado con los pecados del pueblo, se ha vuelto impuro y no puede servir de víctima sacrificial. El ritual del macho cabrío «emisario» tal vez constituya la adopción, por parte de los círculos sacerdotales, de una costumbre popular arcaica una vez que se vio purificada de su matiz supersticioso.

El día de la Expiación era el día por excelencia en que Dios remitía todos los pecados. La expiación de dicho día borraba todo lo que podía separar al pueblo de su Dios y aseguraba la felicidad a la comunidad israelita. De ahí que la significación de esta fiesta fuera la perfecta purificación del templo y del mismo pueblo [133].

b) *La fiesta de la Dedicación o de la Hanuká.*—Esta fiesta, que en griego lleva el nombre de τὰ Ἐγκαίνια = «inauguración»

[130] Cf. Lev 16,8-10.20-26.
[131] *Libro de Enoc* 10,4; cf. Is 13,21; 34,11; Tob 8,3; Mt 12,43.
[132] Cf. R. de Vaux, o.c., II p.417-418; G. R. Driver, *Three Technical Terms in the Pentateuch:* JSSt 1 (1956) 97-98.
[133] Cf. W. Corswant, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* p.138-139.

o «renovación», y en hebreo *hanukkah*, fue instituida para conmemorar anualmente la purificación y dedicación del templo de Jerusalén bajo Judas Macabeo (el 25 kisleu 164 a.C.). El rey Antíoco IV Epífanes había profanado el templo tres años antes (el 25 kisleu = diciembre de 167) levantando sobre el altar de los holocaustos un altar pagano para ofrecer en él sacrificios a Zeus Olympios. Esto fue para los judíos la abominación de la desolación [134]. Judas Macabeo, con todo el pueblo, decidieron, después de las primeras victorias sobre los sirios, celebrar la fiesta de la Dedicación de año en año, durante ocho días, a partir del 25 del mes kisleu, «con alegría y regocijo» [135]. Por el Nuevo Testamento sabemos que la fiesta continuaba, en efecto, celebrándose en tiempos de Nuestro Señor [136], bajo el nombre griego de fiesta de las Encenias.

Se ofrecían sacrificios en el templo y, además, se hacían procesiones con tirsos, ramos verdes y palmas, mientras se cantaban himnos y salmos, especialmente los graduales (Sal 120-134) y el Hallel (Sal 113-118). Otro rito muy característico de esta fiesta era la iluminación del templo, de las sinagogas y de las casas. Esto explica el que Josefo Flavio llame a la solemnidad de la Dedicación la «fiesta de las luces» [137]. Para este historiador, las luces de la Hanuká significaban la libertad que había brillado para los judíos de una manera inesperada. Con el tiempo, la iluminación de esta fiesta figuró la luz de la Ley que triunfaba, gracias a Judas Macabeo, de las tinieblas del paganismo [138].

La fiesta de la Dedicación subsiste todavía en el calendario actual judío con el nombre hebreo de *Hanuká*. Su rito más característico sigue siendo la iluminación de las sinagogas y de las casas.

c) *La fiesta de los Purim.*—La fiesta postexílica de Purim se celebraba el 14 y 15 del mes Adar (= febrero-marzo), e iba precedida de un ayuno el día 13 de Adar. En la tarde de este día se encendían las lámparas en todas las casas y se iba a la sinagoga para leer el libro de Ester. En efecto, según el libro de Ester, esta fiesta conmemoraría la liberación de los judíos de Persia de las manos de Amán por obra de Ester y de Mar-

134 Cf. Mac 1,54; Dan 9,27; 11,31.
135 Cf. 1 Mac 4,58.
136 Cf. Jn 10,22.
137 *Ant. iud.* 12,7,7.
138 Cf. Prov 6,23; Sal 119,105. Véase H. Höpfl, *Das Chanukafest:* Bi 3 (1922) 165-179; O. S. Rankin, *The Origins of the Festival of Hanukkah* (Edimburgo 1930); F. M. Abel, *La fête de la Hanoucca:* RB 53 (1946) 538-546; J. Morgenstern, *The Chanukka Festival and the Calendar of Ancient Israel:* HUCA 20 (1947) 1-136; 21 (1948) 365-496; Tv. H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year* ² (Nueva York 1955); R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.* II p.420-425.

doqueo [139]. Un ministro del rey Asuero (Jerjes I, 485-465 a.C.), de nombre Amán, había tomado la resolución de acabar con todos los judíos de Persia, y ya había fijado por medio de las *suertes*, *Purim* [140], el día 13 de Adar para exterminarlos. Sin embargo, el plan es desbaratado por la intervención de Mardoqueo y de Ester, y los judíos reciben autorización para matar a sus enemigos el mismo día 13 de Adar. Al día siguiente de la matanza, los judíos descansan y se regocijan. La fiesta de los Purim es también mencionada en 2 Mac 15,36 con el nombre de «Día de Mardoqueo». Josefo Flavio también testifica que se celebraba el 14 y 15 de Adar para conmemorar la revancha de los judíos de Persia contra sus enemigos.

Era una fiesta de carácter primordialmente pagano, aunque las personas piadosas solían distribuir regalos y limosnas en dichos días con intención evidentemente religiosa. Del resto, los judíos solían pasarla en regocijos y en banquetes en los que estaban permitidas muchas libertades. Más tarde se convirtió en un auténtico carnaval, carácter que todavía conserva hoy día. En realidad se trata de una fiesta prevalentemente profana, que no se celebraba, al menos directamente, en honor de Yahvé, cuyo nombre no aparece siquiera en la recensión hebrea del libro de Ester. Además, la fiesta de Purim no comportaba ningún elemento propiamente cultual ni se relacionaba con la historia antigua del pueblo elegido. Todo esto nos fuerza a pensar que no se trata de una fiesta específicamente judía, sino de una solemnidad de importación extranjera, probablemente persa o babilónica, que los judíos desterrados habrían celebrado y habrían terminado por incluirla en el calendario israelita [141].

d) *La Neomenia o fiesta de la luna nueva.*—La celebración de la luna nueva es muy antigua en Israel. Es mencionada ya juntamente con el sábado y las fiestas en Is 1,13-14; Os 2,13. La luna nueva marcaba el comienzo de un nuevo mes, y por eso la neomenia era saludada con alegría y daba lugar a una fiesta que parece era muy apreciada de los israelitas. La neomenia era, como el sábado, un día de descanso [142] que se solía aprovechar para hacer ciertas visitas o cumplir alguna peregrinación [143]. En ella parece ser que se agrupaban los miembros

139 Est 9,1-10,13.
140 La palabra *pur* no es hebrea, sino más bien acádica, y significa «suerte, destino». Esto sería un indicio de su procedencia.
141 Cf. R. de Vaux, o.c., II p.425-429; N. S. Doniach, *Purim, or the Feast of Esther* (Filadelfia 1933); J. Lewy, *The Feast of the 14th Day of Adar:* HUCA 14 (1939) 127-151; A. Bea, *De origine vocis pur:* Bi 21 (1940) 198-199; Th. H. Gaster, *Purim and Hanukkah in Custom and Tradition* (Nueva York 1950); H. Ringgren, *Esther and Purim:* Svensk Exegetisk Arsbok 20 (1955) 5-24.
142 Cf. Am 8,5.
143 Cf. 2 Re 4,23.

de un mismo clan para ofrecer su sacrificio anual [144]. En la corte de Saúl se celebraba un festín de carácter sagrado, pues era necesario encontrarse en estado de pureza para tomar parte en él [145].

El ritual de la neomenia de Núm 28,11-15 prescribe que en el día primero de cada mes se ofrezcan en holocausto dos toros, un carnero y siete corderos, con ofrendas y libaciones, y además un macho cabrío en sacrificio por el pecado. Según Ezequiel, el príncipe debía ofrecer en dicho día un toro, un cordero y un carnero [146]. Una nota característica de las neomenias era el toque de las trompetas de plata [147], como para anunciar el comienzo del nuevo mes.

Las neomenias continuaron celebrándose después del destierro [148], e incluso se celebraban en el período apostólico [149]. Sin embargo, fueron perdiendo importancia, exceptuando la neomenia del séptimo mes (1 Tishri), que era anunciada al son de las trompetas, por eso se la llamaba «el día del sonar de las trompetas» [150]. Era un día de gran fiesta, con descanso sabático, porque con él comenzaba el nuevo año.

CAPITULO 6

Pesas, medidas y monedas

Mientras en Egipto y en Mesopotamia parece que ya desde el tercer milenio a.C. existía una cierta unidad entre las medidas de longitud y de capacidad y las pesas, en Israel subsistió durante largo tiempo una gran variedad. El sistema de pesas, medidas y monedas que nos ofrece la Biblia dista mucho de la precisión y exactitud de los sistemas modernos. Los datos que poseemos de los textos bíblicos y de los descubrimientos de la arqueología no son suficientes para determinar con exactitud matemática su equivalencia en aquellas remotas edades. Esta imprecisión es todavía agravada por el hecho comprobado de que las pesas, las medidas y las monedas cambiaron de valor a lo largo del tiempo y tampoco guardaron uniformidad en el mismo ámbito geográfico.

Estas constataciones nos invitan a la prudencia cuando se trata de establecer las equivalencias respecto de nuestro siste-

144 Cf. 1 Sam 20,6.29.
145 Cf. 1 Sam 20,5.18.26.
146 Cf. Ez 46,6-7.
147 Cf. Núm 10,10.
148 Cf. 1 Crón 23,31; 2 Crón 2,3; 8,13; 31,3.
149 Cf. Col 2,16.
150 Cf. Lev 23,24-25; Núm 29,1-6. R. de Vaux, o.c., II p.365s.408.

ma actual. Las que nosotros daremos a continuación pretenden únicamente ser lo más aproximativas posible.

1. **Las pesas.**—La acción de pesar se expresa en las lenguas semíticas por la raíz verbal *šql*. En asirio es *šaqalu*, y en hebreo *šaqal* = «pesar». La operación de pesar se llevaba a cabo por medio de pesas o *šeqalim*, cuyo singular es *šeqel*, «siclo», que era en consecuencia la unidad base del sistema de pesas. Esta unidad es común a los antiguos sistemas métricos semíticos. Textos antiguos nos hablan de siclos «de peso real»[1]. En Mesopotamia existían también pesas «reales» que pesaban el doble de las ordinarias; en Ras Shamra se habla de siclos «pesados», y en Gén 23,16 se mencionan siclos de «uso corriente en el mercado». Muchos textos postexílicos aluden al siclo del santuario[2]. Los mercaderes empleaban frecuentemente «piedras», pequeñas o grandes, como pesas[3]. De ahí que las pesas hayan recibido el nombre de *'eben*, que significa a la vez «piedra» y «peso». Se solían guardar en una bolsa[4].

El sistema de pesas israelita se inspira en el de Mesopotamia, que estaba fundado en la división sexagesimal: cada pesa era sesenta veces más grande que la precedente. Según esto, los textos bíblicos nos presentan el *siclo, šeqel*, como pesa base. Sus múltiplos son la *mina, maneh*, y el *talento, kikkar*; y los submúltiplos, el *medio siclo, beqa'*, y el *grano, gerah*. Damos a continuación sus proporciones mutuas y equivalencias aproximadas:

Talento (= Kikkar)	1					36.000,000 gr.
Mina (= Maneh)	60	1				600,000 gr.
Siclo (= Sheqel)	3.600	60	1			12,000 gr.
Medio siclo (= Beqa')	7.200	120	20	1		6,000 gr.
Grano (= Gerah)	72.000	1.200	120	20	1	0,600 gr.

El *talento* era, según indica su nombre hebreo *kikkar*, un peso de forma redonda. Era la unidad mayor de pesas. Aunque en el Pentateuco se emplea pocas veces[5], es muy usado en los libros históricos[6]. En Asiria, el equivalente al talento era el *biltu*, que los griegos conocieron bajo el nombre de τάλαντον, y los latinos por el de *talentum*. La equivalencia en

[1] Cf. 2 Sam 14,26. Véanse A. G. Barrois, *La métrologie dans la Bible:* RB 40 (1931) 185-213; 41 (1932) 50-76; B. N. Wambacq, *De ponderibus in S. Scriptura:* VD 29 (1951) 341-350; 32 (1954) 266-274.325-334; J. Trinquet, *Métrologie biblique:* DBS 5 (París 1957) 1212-1250.
[2] Cf. Ex 30,13.24; 38,24-26; Lev 5,15; 27,3.25; Núm 3,47.50; 7; 18,16.
[3] Cf. Dt 25,13; Prov 20,23; R. B. Y. Scott, *The Shekel Sign on Stone Weights:* BASOR 153 (1959) 32-35.35-38; Id., *Weights and Measures of the Bible:* Biblical Archaeologist 22 (1959) 22-40.
[4] Cf. Dt 25,13; Miq 6,11; Prov 16,11.
[5] Cf. Ex 25,39; 37,24; 38,24-29.
[6] Cf. 2 Sam 12,30; 2 Re 18,14; 23,33; 1 Crón 29,7.

nuestro sistema decimal actual es difícil de determinar exactamente. Ateniéndonos a los datos bíblicos y arqueológicos que poseemos, el talento debía de pesar aproximadamente entre 34 y 36 kilogramos [7].

La *mina, maneh,* aparece raramente en la Sagrada Escritura, y de ordinario en textos de redacción tardía [8]. En cambio, los textos asiro-babilónicos la mencionan frecuentemente. En Ras Shamra es atestiguada sólo por textos de proveniencia extranjera, es decir, de Asiria. Sin embargo, en la práctica también se utilizaba en Ras Shamra la mina de 50 siclos. En Babilonia, la mina era llamada *manu,* y constituía la unidad fundamental del sistema de pesas. Más tarde pasó al sistema helenístico bajo la forma de μνᾶ, en latín *mna.* La mina pesaba 60 siclos y era la sexagésima parte de un talento, es decir, el talento pesaba 60 minas. Por consiguiente, la mina debía equivaler a unos 600 gramos.

El *siclo, šeqel,* era la pesa por excelencia para pesar los metales preciosos. En la antigüedad casi todos los pueblos la aceptaron como unidad para pesar. Resulta, sin embargo, difícil distinguir entre siclo-pesa y siclo-moneda. La versión griega de los LXX casi siempre emplea el término σίκλος para designar el siclo-pesa [9], y el vocablo δίδραχμον para significar el siclo-moneda. La Vulgata, en cambio, siempre traduce el *šeqel* hebreo por *siclus.* Es difícil igualmente saber la equivalencia exacta del siclo respecto de nuestras pesas modernas. Las pesas encontradas en las excavaciones llevadas a cabo en Palestina difieren un tanto entre sí, pero dan más o menos para el siclo un peso de unos 12 gramos [10]. El siclo era la sexagésima parte de una mina, o sea que una mina valía 60 siclos.

El *medio siclo, beqa',* tal como indica el término hebreo, significa una «fracción», una «división» del siclo, es decir, la mitad del siclo [11]. En la Sagrada Escritura aparece pocas veces esta pesa [12], pero se encuentra atestiguada con bastante frecuencia en los documentos epigráficos encontrados en las excavaciones. El medio siclo es designado en sumerio con la expresión *tar-gin* o *bar-gin:* parte o fracción del siclo. La equivalencia del medio siclo en nuestro sistema actual es el de unos

[7] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.309ss; H. LEWY, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding:* JAOS 64 (1944) 65-73; A. SEGRÈ, *A Documentary Analysis of Ancient Palestine Units of Measure:* JBL 64 (1945) 357-375; Y. YADIN, *Ancient Judaean Weights and the Date of the Samaria Ostraca,* en *Studies in the Bible* (Scripta Hierosolymitana 8) (1960) p.1-17.

[8] Cf. 1 Re 10,17; Ez 45,12; Esd 2,69; Neh 7,70-71; Dan 5,25.

[9] Cf. 1 Sam 17,5.7; 2 Sam 14,26; 2 Crón 3,9; Jer 32,9.

[10] Cf. R. DE VAUX, o.c., II p.312.

[11] Ezequiel (45,12) nos habla de pesas de 15, 20 y 25 siclos.

[11] Cf. Gén 24,22; Ex 38,26.

seis gramos. Los LXX traducen el término hebreo *beqa'* por la palabra griega δραχμή.

El «*grano*», *gerah*, es la unidad menor entre las pesas de los hebreos. El término *gerah*, originariamente, parece designaba toda especie de grano. Por eso nosotros hemos traducido por «grano», como unidad de pesas. Según Barrois, equivalía a 1/20 de siclo [13]. También, entre los babilonios, el *giru* era la unidad menor entre las pesas, y tenía la equivalencia de 1/24 de siclo. Las versiones griegas suelen traducir *gerah* por ὀβολός, no porque corresponda matemáticamente a *gerah*, sino porque *obolus* (Vulgata) era, en el sistema griego, la unidad menor de pesas y monedas.

Se citan en la Biblia algunas otras pesas de menor importancia, como la *qesitah*, unidad de peso cuyo valor desconocemos. Sirvió a Jacob para pagar el campo de Siquem [14]. En 1 Sam 13,21, autores modernos ven en el término *payim* una pesa, conocida por la arqueología, equivalente a 2/3 de siclo [15]. Daniel (5,25.28) habla de la mina, del siclo y del *perés*, «parte», que representa la mitad de una mina, o mejor de un siclo [16].

Las pesas empleadas en el *Nuevo Testamento* son: τάλαντον, μνᾶ, δίδραχμον, δραχμή, ὀβολός, que, como ya dijimos en las páginas precedentes, corresponden a las pesas empleadas en el Antiguo Testamento. Estas son pesas griegas. De las romanas sólo se menciona en el Nuevo Testamento la *libra* (en griego: λιτρα) [17], que equivalía aproximadamente a 326 gramos y se dividía en 12 onzas.

2. **Las medidas.**—El sistema métrico de los hebreos ha variado según los tiempos y los influjos que ha tenido que sufrir de los diversos imperios de la antigüedad. Las medidas que encontramos en la Biblia son lineales, de superficie y de capacidad, en cuanto servían para medir la longitud, la superficie y la capacidad de los cuerpos. En muchos casos no conocemos su valor exacto, y hay que atenerse a conjeturas aproximadas [18].

a) *Medidas de longitud.*—Siguiendo el uso universal entre los antiguos, los israelitas basaban las medidas de longitud más corrientes en los miembros del cuerpo humano, y de éste to-

[13] A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique* II (París 1953) p.245ss.
[14] Cf. Gén 33,19; Jos 24,32; Job 42,11.
[15] Cf. Zac 13,8.
[16] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.310; R. B. Y. SCOTT, *Weights and Measures of the Bible: Biblical Archaelogist* 22 (1959) 22-40.
[17] Cf. Jn 12,3; 19,39.
[18] Cf. B. N. WAMBACQ, *De mensuris in S. Scriptura:* VD 32 (1954) 266-274.325-334; J. TRINQUET, *Métrologie biblique:* DBS 5 (París 1957) 1212-1250; R. DE VAUX, o.c., I p.299-309.

maban el nombre. La más pequeña era el *dedo*; cuatro dedos formaban un *palmo menor*, que era la anchura de la mano por donde nacen los dedos. También existía el *palmo* propiamente dicho, que es el largo de la mano abierta y extendida desde el extremo del pulgar hasta el meñique. El *codo* constituía la distancia que media desde el codo hasta la extremidad del dedo medio de la mano. A estas medidas se puede añadir la *caña*, que equivalía a seis codos grandes. Su valor aproximado y relaciones mutuas son:

Codo (='Ammah	1				0,444 metros
Palmo (=Zeret)	2	1			0,222 metros
Palmo menor (=Tepaḥ)	6	3	1		0,074 metros
Dedo (='Eṣba')	24	12	4	1	0,018 metros

El *codo, 'ammah*, comprendía desde el codo hasta la extremidad del dedo grande. Esta medida era muy usada en todo el mundo oriental antiguo. También entró en el mundo grecoromano, que tenía como unidad fundamental del sistema métrico el *pie*, bajo el nombre de πῆχυς y *cubitus*. El codo ordinario tenía seis palmos menores, o 24 dedos. Pero, además del codo vulgar, existía el codo «regio», que tenía 27 dedos, y era usado en Mesopotamia. Los egipcios también conocían un codo «regio», que medía 7 palmos menores, o 28 dedos. Los israelitas parece que conocieron igualmente un codo grande y uno pequeño, pero en épocas diversas. El 2 Crón 3,3, al dar las medidas del templo de Salomón según los libros de los Reyes, precisa que se trata de codos «de medida antigua». Es posible que estos codos fueran algo mayores que el codo-medida de la época del cronista y de Ezequiel [19]. Pudieran ser, como el codo «regio» egipcio, de 7 palmos menores.

Resulta difícil dar la equivalencia precisa del codo israelita, porque no tenemos su medida exacta. Las reglas graduadas grabadas sobre dos estatuas de Gudea (hacia 2000 a.C.) dan un codo de 0,495 metros, que debía de ser el codo grande de aquella remota época. Las antiguas reglas encontradas en Egipto dan un codo «regio» de 0,525 ó 0,530 metros. No sabemos si los israelitas seguían el sistema egipcio o el mesopotámico. El único dato utilizable para intentar precisar el valor del codo israelita nos lo da la inscripción hebrea grabada en el canal de Ezequías. Dicha inscripción dice que el canal tiene 1.200 codos de largo. Ahora bien, el canal, medido según nuestro sistema moderno, da una longitud de 533,10 metros. De donde se deduciría que el codo medía en aquel tiempo

[19] Ez 40,5; 43,13.

0,444 metros. Sin embargo, hay que andar con prudencia, porque es muy posible que 1.200 sea una cifra redonda, como los 100 codos que en la misma inscripción indican la profundidad del canal bajo la superficie. Por otra parte, no sabemos si este codo del tiempo de Ezequías era el mismo que el codo antiguo de que habla el 2 Crón 3,3, o el codo largo de Ez 40,5, o bien el codo corto que supone el mismo texto. Por consiguiente, resulta muy difícil determinarlo con exactitud. Los autores suelen dar el valor de 0,45 metros para el codo ordinario y 0,52 metros para el codo de Ezequiel [20].

El *palmo, zeret,* comprendía el espacio existente entre el dedo pulgar y el meñique extendidos. Era, podemos decir, el palmo *mayor,* para distinguirlo bien del menor del que hablaremos a continuación. Esta medida parece corresponder a la medida sumeria expresada por el ideograma *šu-bad* (mano abierta); pero no conocemos su valor. La etimología de *zeret* es incierta. Los griegos conocieron esta medida con el nombre de σπιθαμή, que se encuentra en la versión de los LXX. La Vulgata traduce por *palmus,* que ha dado motivo para confundirlo con el palmo menor. Un codo tenía dos palmos mayores, y, en consecuencia, el palmo debía de medir 0,222 metros.

El *palmo menor, ṭepaḥ* o *ṭopaḥ,* abarca el espacio de cuatro dedos. En la lengua asiro-babilónica, *ṭappu* designa a la vez la palma de la mano y la base del pie, pero no se empleaba como medida. La versión de los LXX traduce el término hebreo por la palabra griega παλαιστή o παλαιστής; y la Vulgata emplea el sustantivo *palmus,* lo mismo que para el palmo mayor, si exceptuamos algunos pasajes bíblicos, como Ex 25,25; 37,12, en donde traduce por «quattuor digitis-orum», y en 1 Re 7,26, por «trium unciarum»: la onza tenía 1/12 del pie, y 1/18 del codo, de donde 3 onzas daban 3/18 ó 1/6 del codo, o sea un palmo.

El *dedo, 'eṣba',* como unidad de medida, se encuentra una sola vez en el Antiguo Testamento: Jer 52,21. Sin embargo, de esto no hemos de concluir que se usaba poco. Al contrario, era una medida muy usada en las metrologías antiguas y en el *Talmud.* También la metrología greco-romana emplea frecuentemente el *dedo,* bajo la forma de δακτύλος y de *digitus,* como lo atestiguan las versiones de los LXX y la Vulgata y otros documentos antiguos.

La *caña, qaneh,* era más bien un instrumento para medir que una unidad de medidas. No obstante, por el hecho de que

[20] Cf. R. de Vaux, o.c., I p.300-301; R. B. Y. Scott, *The Hebrew Cubit:* JBL 77 (1958) 205-214; 78 (1959) 75-77; Id., *Postscript on the Cubit:* JBL 79 (1960) 368.

el profeta Ezequiel la emplea para medir el templo [21], hablaremos algo de ella. La caña usada por Ezequiel tenía seis codos grandes, como la medida del mismo nombre de Mesopotamia [22]. La caña del medidor celeste en Ez 40-42 tenía seis codos «de un codo más un palmo» [23]. Es probable que Ezequiel se sirva de la medida antigua para dar las medidas del templo futuro y que dé el equivalente con la medida de su tiempo. El codo antiguo habría tenido igualmente seis palmos y 24 dedos, pero serían mayores. Hay que tener presente que el codo «regio» egipcio tenía siete palmos y 28 dedos.

Ezequiel también habla de la «cuerda de lino» para medir [24], lo mismo que Amós [25] y Zacarías [26]. Se trata de instrumentos para medir, cuya equivalencia exacta no conocemos.

Para medir distancias *itinerarias,* el Antiguo Testamento no emplea medidas exactas, sino que se sirve de los modos populares que entonces estaban en boga. Por eso, habla de un «tiro de arco» [27], de «una jornada de camino» [28], de «tres (o siete) días de camino» [29]. El paso, *pesa'*, es mencionado solamente en 1 Sam 20,3 y, además, de una manera metafórica. En Gén 35,16; 48,7; 2 Re 5,19 se habla de una *kibrat ha'areṣ*, «una extensión de país», cuyo valor se desconoce. Probablemente es equivalente a «una cierta distancia».

En el libro 2 Mac 11,5 se dice que Betsur estaba a unos cinco *sjoinos* de Jerusalén. El *sjoino* era una medida egipcia antigua que valía en la época ptolemaica algo más de seis kilómetros. Y, en efecto, Betsur está a 29 kilómetros de Jerusalén. También se menciona en 2 Mac 12,9-29 varias veces el *estadio.* Era éste una medida griega que fue recibida en Palestina en la época helenística. El estadio alejandrino, que debe de ser el del autor sagrado y el que empleaban generalmente los judíos palestinenses en tiempo del Nuevo Testamento, medía algo menos de 185 metros [30].

En el Nuevo Testamento se emplean, además del *estadio* [31], la *braza,* que equivalía a cuatro codos [32], y la *milla,* que abarcaba una distancia de unos ocho estadios [33], es decir, un poco menos de 1.500 metros. También se encuentran las expresiones: «el camino de un sábado» [34], que se refiere a la distancia

21 Ez 40,3.
22 Cf. H. Lewy, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding:* JAOS 64 (1944) 65-73; G. Messens, *Medidas, pesas y monedas en la Biblia:* Revista Bíblica 13 (1951) 47-53.
23 Ez 40,5; cf. 43,13.
24 Ez 40,3.
25 Am 7,17.
26 Zac 1,16; 2,5.
27 Cf. Gén 21,16.
28 Cf. Núm 11,31.
29 Cf. Gén 30,36; 31,23; Ex 3,18; Jon 3,3.
30 2 Mac 12,9.17.29.
31 Cf. Lc 24,13; Jn 6,19; 11,18.
32 Cf. Act 27,28.
33 Cf. Mt 5,41.
34 Cf. Act 1,12.

que se permitía andar en día de sábado (= unos 1.000 metros), y la de «un tiro de piedra», empleada por San Lucas (22,41).

La Sagrada Escritura no nos da nombres específicos para las *medidas de superficie*, sino que indica las medidas de los lados cuando se trata de cuadriláteros, y el diámetro o la circunferencia si se trata de espacios circulares [35].

Las medidas *agrarias* estaban tomadas de los usos de la vida del campo. Se habla de la *yugada*, *ṣemed*, que era la superficie de un campo que un par de bueyes, una yunta, podía arar en un día [36]. También se calculaba la superficie de un terreno por la cantidad de semilla que necesitaba al hacer la siembra [37].

b) *Medidas de capacidad.*—Los nombres de las medidas de capacidad israelitas están tomados de los recipientes que contenían las mercancías y servían para medirlas. Los recipientes podían ser para sólidos, en cuyo caso solían ser de madera, y para líquidos, que de ordinario eran de metal. Resulta difícil establecer las equivalencias exactas con nuestras medidas actuales. Como ya hicimos con las medidas de longitud, daremos los nombres hebreos de las medidas y su valor aproximado.

I. Para sólidos:

Homer (= Jómer)	1						450 litros.
Letek (= Letec)	2	1					225 litros.
Efá	10	5	1				45 litros.
Seah (= Sea)	30	15	3	1			15 litros.
Isaron (= Décima)	100	50	10	3,33	1		4,5 litros.
Qab (=Cab)	180	90	18	6	1,80	1	2,5 litros.

II. Para líquidos:

Kor (= Coro)	1				450 litros.
Bat (= Bato	10	1			45 litros.
Hin	60	6	1		7,5 litros.
Log	720	72	12	1	0,6 litros.

III. Para sólidos y líquidos en el Nuevo Testamento:

Metreta	39,4 litros.
Modio	8,75 litros.
Bilibra	1,10 litros.
Sextarius	0,46 litros.

El *ḥomer*, etimológicamente, designa una «carga de asno». Es una gran medida para cereales, pues equivalía más o menos a

[35] Cf. 1 Re 6,2-3; 7,23; 2 Crón 4,1-2; Ez 40,47.49; 41,2.4.
[36] Cf. 1 Sam 14,14.
[37] Cf. 1 Re 18,32; H. LEWY, *Assyro-Babylonian and Israelite Measures of Capacity and Rates of Seeding*: JAOS 64 (1944) 65-73.

450 litros [38]. En Núm 11,32 se emplea el *ḥomer* para medir perdices, lo que resulta bastante extraño. Seguramente el autor sagrado quiere hacer resaltar la glotonería del pueblo mediante cifras fantásticas [39].

En diversos textos bíblicos se considera el *kor* (= coro) como una medida grande de la harina, el trigo y la cebada [40]. Sin embargo, Ezequiel hace del *kor* una medida para líquidos y lo equipara al *ḥomer* [41].

El *letek* es mencionado solamente en Os 3,2 como una medida para la cebada. Era inferior al *ḥomer*. Las versiones lo interpretan como la mitad del *kor* (Vulgata: *dimidio coro hordei)*.

El *efá* era un grande recipiente que podía contener dentro hasta una mujer [42]. Era la medida más frecuentemente empleada para los sólidos [43]. Las materias medidas con el *efá* eran la harina, la flor de harina, la cebada, el grano tostado, pero nunca se dice que sirviera para medir líquidos. Tenía una capacidad aproximada de 45 litros. Se habla con cierta frecuencia en el Antiguo Testamento de la sexta parte de un *efá* sin darle un nombre específico [44]. Los profetas hablan a veces de la falsificación del *efá* en detrimento de los pobres [45]. Los LXX suelen traducir este término unas veces por οἰφί y otras por μέτρον en sentido genérico [46]. La Vulgata traduce casi siempre por *ephi*, pero también a veces traduce por *modius*.

El *seah* (Vulgata: *satum)* es, en los textos históricos antiguos, una medida para la harina y los cereales [47]. En asirobabilónico existe el *sutu*, que también designaba una medida. Josefo Flavio [48] y San Jerónimo [49] afirman que equivalía al «sexquimodius» itálico. Los LXX traducen generalmente por μέτρον si exceptuamos algunos lugares [50] en donde emplean σάτον. Este último término es preferido por Aquila, Símaco y el Alejandrino. La Vulgata emplea las palabras *modius* o *satum* para traducirlo.

El *issaron* (Vulgata: *decima)* es una medida para la harina empleada en los textos litúrgicos del Pentateuco [51]. Parece que su valor era el de un décimo del *efá*. Los LXX traducen siempre por δέκατον; la Vulgata, por *decima* o por *decima pars ephi* [52].

El *qab* (Vulgata: *cabus)* aparece una sola vez en la Biblia: 2 Re 6,25. Es a propósito del asedio de Samaria, durante el cual

38 Cf. Lev 27,16; Ez 45,13; Os 3,2.
39 Cf. R. de Vaux, o.c., I p.303.
40 Cf. 1 Re 5,2.25; 2 Crón 2,9; 27,5; Esd 7,22.
41 Ez 45,14.
42 Cf. Zac 5,6-10.
43 Cf. Ex 16,36; Lev 5,11; Jue 6,19; 1 Sam 1,24.
44 Cf. Ez 45,13; 46,14.
45 Cf.Dt 25,14 ; Am 8,5; Miq 6,10.
46 Cf. Ex 16,36; Is 5,10.
47 Cf. Gén 18,6; 1 Sam 25,18.
48 *Ant. iud.* 9,4,5.
49 *In Matth.* 13,33.
50 1 Sam 25,18; 1 Re 18,32.
51 Ex 29,40; Lev 14,10.21.
52 Cf. Núm 15,4.

un cuarto de *qab* de cebollas salvajes valía cinco siclos de plata [53]. Josefo Flavio dice que equivalía a cuatro sextarios [54], y los rabinos afirmaban que era una medida que podía contener 24 huevos de gallina. Tenía el valor de 2,5 litros.

Las medidas para líquidos eran el *kor*, que no se encuentra en la Biblia antes de la composición de los libros de los Reyes. Tanto su nombre como el contenido proceden de la metrología sumero-acádica, en donde *gur (gurru)* designa la medida mayor para cereales y se emplea también para expresar el tonelaje de las naves. El *kor* bíblico parece que en un principio se usó como medida de sólidos [55]. Pero más tarde, en tiempo del profeta Ezequiel, se usaba como medida de líquidos [56]. Equivalía a unos 450 litros.

El *bat* (Vulgata: *batus)*, como el *kor*, no se emplea antes de la composición de los libros de los Reyes. El *bat* entre los líquidos corresponde al *efá* entre los sólidos [57]. Sirve para medir el aceite [58], el vino [59] y el agua [60]. Los LXX traducen de distinta forma el término *bat:* κεραμιον, μέτρον, χοινιξ, Χους. El *bat* contenía algo más de una *metreta* o ánfora ática. La Vulgata traduce siempre, si exceptuamos Is 5,25, por *batus* o metreta.

El *hin* es una medida que en toda la Sagrada Escritura se emplea para medir líquidos. Es mencionada especialmente en los rituales cuando se trata de ofrendas de vino y aceite [61]. Se habla con frecuencia de fracciones de *hin:* un medio-*hin* [62], un tercio de *hin* [63], un cuarto de *hin* [64]. Ezequiel afirma que un sexto de *hin* de vino representaba lo menos que se podía beber en un día [65]. Las versiones no traducen el término, sino que se limitan a transcribirlo. Tenía el valor de unos 7,5 litros.

El *log* (Vulgata: *sextarius)* era la medida más pequeña para líquidos. Es mencionada únicamente en el ritual de purificación del leproso [66]. También se menciona en los textos de Ras Shamra. Contenía, según los rabinos, seis huevos de gallina. Su valor = 0,6 litros.

Las medidas para líquidos *greco-romanas* son: el ánfora, el modio, el sextario, el cadus, la bilibra, etc. El *modio* era una medida romana para sólidos semejante al celemín, que tenía una capacidad de 8,75 litros aproximadamente [67]. El *joinix* griego constituía una medida para sólidos, y tenía una capacidad de 1,8 parte del modio romano [68]. La Vulgata siempre traduce este

[53] Cf. R. DE VAUX, o.c , I p.304.
[54] *Ant. iud.* 9,4,4.
[55] Cf. 1 Re 5,2.25; Esd 7,22.
[56] Ez 45,14.
[57] Cf. Ez 45,11.
[58] Cf. 2 Crón 2,9; Ez 45,14.
[59] Cf. 2 Crón 2,9; Is 5,10.
[60] Cf. 1 Re 7,26.38; 2 Crón 4,5.
[61] Cf. Ex 30,24; Ez 45,24; 46,5.7.11.
[62] Cf. Núm 15,9-10; 28,14.
[63] Cf. Núm 15,6-7.
[64] Cf. Ex 29,40; Lev 23,13; Núm 15,4-5; 28,5.7.14.
[65] Ez 4,11.
[66] Cf. Lev 14,10-24.
[67] Cf. Mt 5,15; Mc 4,21; Lc 11,33.
[68] Cf. Ap 6,6.

término griego por *bilibris= bilibra*. Su valor era de 1,10 litros. Una bilibra de trigo era considerada como el alimento suficiente para la manutención de un hombre diariamente. De ahí que los autores griegos designen frecuentemente esta medida en las expresiones ἡμερέσιος τροφή [69]. Los griegos también empleaban el μέδιμνος ático, que tenía una capacidad de 48 joinikos o bilibras.

El *ánfora* era una medida para líquidos tanto de los griegos como de los romanos. Sin embargo, su capacidad era diversa entre unos y otros. El ánfora *romana* equivalía a unos 27 litros; la griega o ática tenía una capacidad de 39,4 litros aproximadamente. Los griegos solían llamarla μετρητής [70]. El *sextario* era una medida romana para líquidos. Tenía un valor aproximado de 0,46 litros [71]. El *cadus* era igualmente una medida romana para líquidos, y tenía una capacidad semejante a la del bato [72].

3. **Las monedas.**—En los tiempos antiguos, el comercio se hacía mediante la permutación de mercancías, como se deduce de la misma Biblia y de los autores profanos de aquellas remotas épocas [73]. Pero pronto se comenzó a usar, por comodidad, el metal precioso, que era pesado con una balanza. Así se pagaban los tributos [74] y se hacían las transacciones comerciales [75]. En muchos casos, aun después de la introducción de los metales preciosos, los pagos comerciales se hacían en especie [76] o en metal y especie [77]. Los metales que se empleaban para los cambios comerciales eran el cobre, el oro y, sobre todo, la plata.

Por la incomodidad que suponía el tener que andar siempre con la balanza para pesar dichos metales, se empezó pronto en Micenas, en Chipre, en Egipto, en Mesopotamia y en Siria a emplear el metal de cambio en lingotes de diferentes formas: barras, discos, broches, anillos, que frecuentemente llevaban una señal que certificaba su peso y su calidad. Pero ese indudable avance todavía no constituía la moneda. Los pagos se continuaban haciendo a peso. Fue el único método conocido por los israelitas antes del destierro babilónico [78]. Por eso los mercaderes son llamados en Sofonías (1,11) «los pesadores de plata».

Sin embargo, los abusos y los fraudes eran frecuentes en un

[69] Cf. JENOFONTE, *Anabasis* 1,5,6; DIODORO SIC., *Bibl. Hist.* 19,49.
[70] Cf. Jn 2,6.
[71] Cf. Mc 7,4.8.
[72] Cf. Lc 16,6.
[73] Cf. HOMERO, *Ilíada* 6,470; *Odisea* 1,430; PLINIO, *Hist. Nat.* 33,3; TÁCITO, *Germ.* c.5; J. CÉSAR, *De bello gallico* 5,5.
[74] Cf. 2 Re 15,19; 18,14.
[75] Cf. Gén 42,25; 1 Sam 13,21; 1 Re 10,29.
[76] 1 Re 5,21; 2 Re 3,4.
[77] Cf. Os 3,2.
[78] Gén 23,16; 33,19; Jer 32,9. Cf. A. REIFENBERG, *Ancient Jewish Coins* (Jerusalén 1947)

tal sistema. Por lo cual, la autoridad pública se vio obligada a sancionar con su autoridad el patrón moneda. De este modo apareció la moneda, que no era otra cosa que un trozo de metal con un sello impreso que autenticaba su valor. Así se podía aceptar a simple vista sin necesidad de controlar su peso y su cualidad. La moneda fue inventada en Asia Menor en el siglo VII a.C., y su uso fue difundido en el Oriente Próximo por los persas. Creso inventó un sistema metálico de estateras de oro y de plata, llamadas «creseidas». Estas monedas fueron reemplazadas, bajo Darío, rey de Persia, por los *dáricos* de oro y los siclos de plata.

Es, pues, normal que las primeras menciones de monedas en la Biblia se encuentren en los libros postexílicos. Antes de esta época, la unidad base para efectuar los pagos en metal era el *siclo*, que pesaba unos 12 gramos, como ya dejamos indicado Esta unidad monetaria antigua fue conservada para efectuar el pago que todo fiel israelita tenía que hacer al templo. Las monedas acuñadas de uso en la Biblia son las siguientes:

I. Monedas de la época persa:

	Peso en gramos	Equivalencia en ptas. oro
Dárico de oro	8,41	25
Siclo de plata	5,60	0,85
Dracma de oro	8,40	25

II. Monedas de la época griega:

Dracma de plata	4,36; 4; 3,40	0,75
Didracma	8,60	1,50
Tetradracma	17,40	3

III. Monedas de la época romana:

Denario	4,53; 3,88; 3,43	0,75
Sextercio	1,80	0,20
As	0,45	0,05
Dipondio	0,90	0,10
Cuadrante	0,11	0,02
Lepto	0,05	0.01

El *dárico* es la más antigua de las monedas mencionadas en la Biblia [79]. Su valor era el de dos dracmas-oro o el de 20 dracmas de plata. También existían los dáricos de plata, cuyo valor era 1,20 del dárico de oro, y que los griegos llamaban siclo. Dos dáricos formaban una estatera; 50 estateras, una mina; 60 minas, un talento.

Con la conquista de Alejandro Magno, Palestina quedó sometida al sistema monetario griego, que en parte fue conserva-

[79] Cf. Esd 8,27; 2,69; Neh 7,69-71.

do por los reyes seléucidas y ptolomeos. En tiempo de Alejandro Balas (153-145 a.C.) se conformaron más bien al sistema fenicio, según el cual la dracma de plata tenía un peso de 3,6 gramos y la tetradracma, o siclo, pesaba 14,4 gramos aproximadamente. La dracma tenía seis *óbolos* y el óbolo ocho *calcos*. También continuaban en uso la *mina*, que tenía un valor de 100 dracmas, y el talento, que se componía de 60 minas.

Los judíos recibieron permiso para acuñar moneda en el año 138 a.C., cuando Antíoco VII Sidetes reconoció la independencia de la nación [80]. Se trata de la licencia de acuñar sólo moneda de bronce para el uso local, como se desprende de otras concesiones análogas hechas por los seléucidas. Es posible que Simón Macabeo, a quien fue concedido el permiso, no haya podido hacer uso de él, porque murió poco después asesinado (año 134). De todas formas, no se nos ha conservado ninguna moneda de él. La acuñación de moneda judía comienza con Juan Hircano hacia el año 110 a.C. Sus sucesores continuaron acuñando moneda hasta el tiempo de Herodes el Grande. Estas monedas israelitas no llevaban ninguna efigie del soberano reinante, sino en una de las caras solían tener los cuernos de la abundancia, un áncora, ramas de olivo o de palmeras, frutos, el candelabro del templo, etc., rodeados generalmente por una inscripción en hebreo que aludía a la liberación de Israel. En el reverso, de ordinario, sólo había una inscripción que, como la precedente, estaba escrita en caracteres hebreos antiguos. Herodes el Grande empezó a acuñar monedas con las inscripciones en griego [81].

Los romanos introdujeron en Palestina su moneda. La unidad-base de la moneda romana era el *denario* («denarius», δηνάριον) de plata, cuyo nombre proviene de su valor primitivo, que equivalía a 10 *ases*. A partir del año 537, el denario fue devaluado, equivaliendo en adelante a 16 ases. Su peso también varió según las épocas. Era la moneda con la cual se pagaba el censo [82], el jornal diario que se acostumbraba a dar a los obreros [83] y la soldada cotidiana que se daba a los legionarios romanos [84]. El denario de *oro* equivalía a 25 denarios de plata. En el denario estaba representada, en una de las caras, la diosa Roma o la Victoria, y en la otra, la loba de Rómulo y Remo o un carro. El *as* era la décima parte del denario en un principio,

[80] 1 Mac 15,6. Cf. J. BABELÓN, *Monnaie*: DBS 5 (París 1957) 1346-1375; B. KANAEL, *The Biginning of Maccabean Coinage*: Israel Exploration Journal 1 (1950-1951) 170-175; B. N. WAMBACQ, *De Nummis in Sacra Scriptura*: VD 38 (1960) 156-72.

[81] Cf. R. DE VAUX, o.c., I p.316-317; D. SCHLUMBERGER, *L'argent grec dans l'empire achéménide* (París 1953).

[82] Cf. Mt 22,19.

[83] Cf. Mt 20,2.9.13.

[84] Cf. TÁCITO, *Annales* 1,17.

después su valor fue de 1/16 de denario. Era una moneda de cobre que en una parte llevaba la efigie de Júpiter (en tiempo posterior llevaba la del César) y en la otra estaba representada la popa de una nave. El as tenía como múltiplos el *dipondio* y el *sextercio*, que valían dos y cuatro ases respectivamente, y dos submúltiplos, el *semis* y el *cuadrante*, de valor de un medio y de un cuarto de as. El *lepto (minutum)* equivalía a la mitad del cuadrante [85].

El denario romano tenía un valor más o menos igual a la dracma, y equivalía aproximadamente a 0,75 pesetas oro. Roma se reservaba el privilegio de acuñar moneda de plata, pero concedía permiso a las distintas provincias del imperio para acuñar monedas de bronce. Las monedas de oro solían ser muy raras y apenas se acuñaban.

En las dos célebres revueltas de los judíos contra Roma, en los años 66-70 y 132-135 d.C., éstos, en signo de independencia de la potencia opresora, acuñaron moneda propia en plata y bronce. Estas monedas llevan una inscripción en hebreo con el año de la «liberación de Israel», o de la «liberación de Sión». Algunos denarios de Bar-Koseba tienen en una de las caras: «Simón» y un racimo de uvas, que representa a Israel, y en la otra: «Segundo año de la liberación de Israel» [86].

CAPITULO 7

Las sectas religiosas judías

El hecho de que aparezcan en la Biblia, principalmente en el Nuevo Testamento, ciertos grupos religiosos judíos que tuvieron gran influjo en el desenvolvimiento del pensamiento religioso-doctrinal del pueblo elegido, nos impulsa a estudiar su historia y doctrinas. Un conocimiento más exacto de ellos conducirá ciertamente a una mejor comprensión del Nuevo Testamento. Nuestro estudio se limita a las sectas que aparecen en tiempos inmediatamente anteriores a la venida de Cristo y en la historia del Nuevo Testamento. Son éstas las sectas de los fariseos, saduceos, esenios-qumránicos, zelotas, herodianos y samaritanos.

1. **Los fariseos.**—*a)* Reciben su *nombre* del hebreo *Perušim* (arameo = *Perišin)*, que transcrito en griego, φαρισαῖοι,

[85] Cf. A. Reifenberg, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest* (Londres 1953); *Publications of the Israel Numismatic Society*. I: *Recent Studies and Discoveries in Ancient Jewish and Syrian Coins* (Jerusalén 1954); II: *The Dating and Meanig of Ancient Jewish Coins and Symbols* (Jerusalén 1959).
[86] Cf. L. Kadman, *The Coins of the Jewish War of 66-73*: Corpus Nummorum Palestinensium III (Jerusalén 1960).

y en latín, *pharisaei*, dan el español *fariseos*. El nombre hebreo es un participio pasivo del verbo *paraš*, «dividir, distinguir», de donde *fariseo* es lo mismo que *segregado, separado* del pueblo común, de las gentes indoctas y manchadas con numerosas impurezas legales. Este nombre debieron de recibirlo de sus adversarios, que por desprecio los habrían designado como los «intocables». Ellos entre sí se llamaban los *Hasidim*, «los piadosos» o los *Haberim*, «los asociados» [1].

b) Su *historia* comienza en el siglo II a.C. Surgió como reacción contra la persecución de los reyes seléucidas, especialmente de Antíoco IV Epífanes, que trataban de helenizar a los judíos. Con este fin combatieron también la religión judía, tratando de suprimir muchas de las prácticas legales. Entonces tuvo lugar la rebelión de los Macabeos, a los cuales ayudaron grandemente los *Hasidim* (en griego: οἱ Ἀσιδαῖοι) que debieron de ser los precursores de los fariseos.

Más tarde, sin embargo, se convirtieron en opositores de los asmoneos—sucesores de los Macabeos—porque pretendían conservar perpetuamente el sumo sacerdocio, aunque no descendían de la familia de Sadoc [2]. Bajo el rey asmoneo Juan Hircano (135-105 a.C.) aparecen por primera vez los «fariseos» con su nombre propio. La oposición de los fariseos a la dinastía asmonea [3] perduró durante el reinado de Hircano, y creció todavía más bajo sus hijos y sucesores, Aristóbulo I († 103 a.C.) y Alejandro Janneo († 76 a.C.).

Alejandro Janneo (103-76 a.C.), al principio de su reinado, fue partidario de los fariseos y los ayudó bastante. Más tarde, sin embargo, se convirtió en su enemigo y perseguidor, porque los fariseos no aprobaban su política guerrera. Con motivo de una injuria que le habían hecho los fariseos, Alejandro Janneo mandó ejecutar 6.000 judíos, gran parte de los cuales pertenecían a dicha secta [4]. No obstante, estando ya para morir, recomendó a su mujer, la reina Alejandra, que procurase tratar bien a los fariseos. Y, en efecto, Alejandra (76-67 a.C.) arregló todos los asuntos pendientes con ellos. De este modo los fariseos se convirtieron en el partido más potente bajo el reinado de Alejandra, pudiéndose considerar dicho período como la época áurea de los fariseos [5].

Hircano II (63-41 a.C.) favoreció también a los fariseos; en

[1] Cf. J. Vosté, *De sectis iudaeorum tempore Christi* (Roma 1929) p.8-9.
[2] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 13,10,5-6; F. Prat, *Pharisiens*: DB 5 (París 1912) 205-218; R. T. Hertford, *Les Pharisiens* (París 1928); A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology* (Londres 1950); J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays* (Cincinnati 1951).
[3] Eran llamados «asmoneos» por su antepasado «Asmón», del que descendían.
[4] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 13,13,5.
[5] Josefo Flavio, ibid., 13,16,1-2.5.

cambio, su hermano Aristóbulo II (67-63 a.C.) se inclinó más por otro partido, el de los saduceos [6]. Al subir Herodes el Grande al trono (37-4 a.C.), los fariseos rehúsan prestarle juramento de fidelidad y se mantienen alejados de la política. Aconsejan al pueblo someterse al odiado idumeo, pero ellos se mantienen en reserva, evitando mezclarse en política. Otro tanto harán de frente a la autoridad romana, aunque deseaban ardientemente la instauración de un Estado nacional judío con un régimen teocrático. Así se fue acentuando más y más el carácter religioso del partido, de forma que, en tiempo de Cristo, los fariseos sólo querían presentarse como defensores de la Ley y de la tradición, como los representantes de la estricta observancia y los protagonistas de la piedad en Israel [7]. Esto explica que su fama y su prestigio haya ido creciendo cada vez más entre el pueblo [8]. Aun no siendo sacerdotes, cuando se trataba del conocimiento de la Ley y de la observancia de las tradiciones de los padres, superaban a los mismos descendientes de Sadoc. En tiempo de Jesucristo, casi todos los doctores de la Ley y los escribas pertenecían al partido de los fariseos. De ahí que el Señor los condene juntamente [9].

c) Las *doctrinas* particulares de esta secta son diversas. Ante todo se gloriaban de ser los intérpretes auténticos de la Ley [10]. Pero a la Ley añadían las tradiciones de sus antepasados, a las cuales a veces daban mayor importancia que a la misma Ley escrita. Todo su empeño se dirigía a la estricta observancia de la Ley y de las tradiciones. Esto se deduce claramente de las discusiones habidas entre Jesucristo y los fariseos [11]. Ha habido rabinos que incluso han enseñado que «peca más el que traspasa las ordenaciones de los escribas que el que traspasa las de la Ley» [12].

En lo referente a las *verdades dogmáticas*, admitían las doctrinas principales que entonces creían todos los judíos si exceptuamos a los saduceos. Admitían la inmortalidad del alma, la retribución después de la muerte, con premios y castigos, y la resurrección de la carne [13]. Según ellos, los justos resucitarían a una vida bienaventurada, y los malos recibirían en el otro mundo el castigo de sus pecados. No admitían la metempsicosis de las almas de los justos, aunque Josefo Flavio parece hablar

[6] Cf. U. Holzmeister, *Historia aetatis N. T.* (Roma 1938) p.228.
[7] Cf. A. Tricot, *Le monde juif*, en *Introduction à la Bible* de Robert-Feuillet, II p.69.
[8] *Ant. iud.* 17,2,4.
[9] Cf. Mt 23,13-33.
[10] Cf. Josefo Flavio, *De bello iud.* 3,8,14; *Vita* 38; Act 13,3; 26,5; Fil 3,5.
[11] Cf. Mt 15,1-3.6; Mc 7,1-13.
[12] Cf. *Sanhédrin* 11,3.
[13] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 18,1,3.

de ello [14]. No eran fatalistas, sino que admitían el libre arbitrio [15].

En cuanto a la *moral*, eran minuciosísimos casuistas. Su ciencia moral y jurídica se manifestaba de modo particular en tres puntos: en la observancia del sábado, en la pureza legal y en el pago de los diezmos al templo. Por lo que se refiere al sábado, habían multiplicado extraordinariamente las prohibiciones, descendiendo a regular los detalles más insignificantes, como cuántos pasos se podían dar en dicho día. A propósito de la pureza legal, habían añadido prescripciones muy numerosas y minuciosas referentes a los alimentos, al contacto con las cosas y las personas consideradas impuras, a las enfermedades, a los cadáveres, a los utensilios de uso cotidiano, a las abluciones y baños de purificación. También habían aumentado considerablemente la lista de los diezmos que había que pagar al templo y a los sacerdotes. Y llegaban hasta discutir si era lícito comer legumbres o frutas que habían sido compradas en el mercado sin tener la certeza de que se había pagado el diezmo debido por ellas.

Sin embargo, la observancia estricta y exterior de las numerosas prescripciones encubría frecuentemente una gran soberbia, una refinada hipocresía y una profunda avaricia que les llevaba a traspasar los principales mandatos de la ley de Dios [16].

En justicia criminal eran clementes y moderados, porque admitían, además de la Ley, las interpretaciones tradicionales que solían adaptar las leyes a las necesidades de las personas y de los tiempos [17]. En política pensaban en una teocracia en la cual dominaría en todo la religión; pero mientras ésta llegase, se sometían a la dominación extranjera, aunque a regañadientes, y aconsejaban a los demás someterse a ella como justo castigo de Dios por los pecados del pueblo.

d) La *influencia* que tenían entre el pueblo era enorme. A esto contribuía su celo religioso, su buena conducta moral en general, el ideal religioso que proponían y su independencia respecto de los poderes públicos. Los miembros del partido fariseo procedían de todas las clases del mundo judío. La mayoría eran laicos. El sacerdocio aportaba una insignificante minoría. Si nos atenemos a lo que dice Josefo Flavio, en tiempo de Herodes el Grande, el número de fariseos era de 6.000 miembros. Para pertenecer a esta asociación era necesario po-

[14] Cf. *De bello iud.* 2,8,14, comparado con *Ant. iud.* 18,1,3.
[15] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 13,5,9.
[16] Cf. Mt 23,5.13.25-33.
[17] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 13,10,6.

seer un conocimiento exacto y profundo de los preceptos mosaicos y de las tradiciones de los ancianos, adherirse de corazón a la enseñanza de los rabinos más distinguidos del partido y distinguirse por el cumplimiento minucioso de todos sus preceptos.

Pero si los fariseos poseían buenas cualidades y enseñaban doctrinas sanas, adolecían, por otra parte, de graves defectos. Su culto por la Ley los llevaba a una especie de «nomolatría», y su religión, demasiado exterior, los impulsaba a disminuir e incluso a sofocar la religión interior. No obstante, es justo reconocer que ellos fueron los que mantuvieron la llama de la piedad judía y los que modelaron la religión de Israel en la época apostólica y posteriormente. Sin ellos es muy probable que Israel no habría sobrevivido a las catástrofes del año 70 y del 135 d.C. [18]

e) En el *Nuevo Testamento* aparecen frecuentemente los fariseos y escribas juntos. La razón es que los escribas pertenecían todos ellos al partido fariseo. Sin embargo, no todos los fariseos eran escribas, pues entre ellos también había iletrados. El nombre de *escriba* designa el oficio; el de *fariseo*, una secta religiosa [19]. En los Evangelios se habla de los fariseos y saduceos como los adversarios principales de Cristo y de su doctrina. La enemistad entre ellos y Jesús parece que comenzó con motivo del solemne testimonio dado por San Juan Bautista [20]. Después fue creciendo a causa del entusiasmo que Jesús suscitaba en el pueblo, y que les parecía amenazaba su prestigio e influencia ante las gentes. Jesucristo los condenó ante el pueblo en diversas ocasiones, lo cual debió de excitar todavía más su rabia contra el Maestro divino [21].

Entonces comenzaron una verdadera campaña difamatoria contra Jesús, tratándolo de blasfemo [22], de transgresor del sábado [23], de tratar con publicanos y pecadores [24]. Buscaron también por todos los medios de indisponerlo con el pueblo, con la autoridad romana, y desprestigiarlo [25]. La enemistad y la persecución culminó con la condenación a muerte de Jesús obtenida por los fariseos y saduceos. En realidad, la sentencia de muerte contra Jesús fue dictada por el sanedrín; pero este consejo superior del pueblo judío estaba compuesto por los princi-

[18] Cf. A. TRICOT, *Le monde juif*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, II p.69-72.
[19] Cf. Mc 2,16; Act 23,9.
[20] Mt 3,7-8.
[21] Cf. Mt 5,20; 23,13-36; Lc 5,20-21.
[22] Cf. Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,11-26.
[23] Cf. Mt 12,1-13; Mc 2-3,5; Lc 6,1-10.
[24] Cf. Mt 9,10-13; Mc 2,15-17; Lc 5,29-32.
[25] Cf. Mt 19,3-12; 22,15s; Lc 20,20.

pes de los sacerdotes y por escribas que pertenecían al partido fariseo [26].

Muerto Jesús, parece que el odio de los fariseos se sintió ahíto; en cambio, fue creciendo el de los saduceos contra los cristianos y los apóstoles [27], porque cuanto más crecía su número y su prestigio, tanto más disminuía el influjo de aquéllos y las entradas del templo de las cuales vivían. En Actos de los Apóstoles, los saduceos aparecen, en efecto, como los principales perseguidores de los apóstoles [28]. Muchos fariseos, por el contrario, se convirtieron al cristianismo y entraron en la Iglesia [29]. Probablemente los cristianos «judaizantes» a los que se alude en los escritos apostólicos eran convertidos judíos que provenían del fariseísmo [30].

2. **Los saduceos.**—*a)* El *origen* del *nombre, saduceo,* es incierto. En el Nuevo Testamento y en Josefo Flavio son llamados Σαδδουκαῖοι, y en el *Talmud, Sadduqim.* Algunos escritores antiguos, como San Epifanio [31] y San Jerónimo [32], derivan la voz «saduceos» del hebreo *ṣaddiq,* «justo», como si fueran los «justos» por excelencia. Sin embargo, no parece probable este origen de la palabra, porque entonces tendría que ser *Saddiqim* y no saduceos.

Lo más probable parece ser que proviene del nombre propio *Sadoc,* el antepasado de la familia de los sumos sacerdotes desde los tiempos de Salomón hasta Antíoco IV Epífanes [33]. De hecho, en la época de Cristo, los saduceos contaban con numerosos partidarios entre la aristocracia sacerdotal [34].

b) Los saduceos se presentan en *la historia* como partido organizado en tiempo de Juan Hircano, hacia el año 130-120 a.C. La mayoría de sus miembros procede de la aristocracia sacerdotal o de las familias más poderosas de aquel tiempo. Esto mismo explica su manera de proceder respecto del poder civil. Mientras que los fariseos se oponían a la dominación extranjera, los saduceos se acomodaban a ella y sabían incluso servirse de ella para sus fines dominadores. Juan Hircano, irritado contra los fariseos porque querían que dejara la dignidad de sumo sacerdote, se alió con los saduceos [35]. Los demás asmoneos

26 Cf. Mt 26,57-59.
27 Cf. F. Prat, *Pharisiens:* DB 5,214.
28 Cf. Act 4,1-3; 5,17-18; 23,2-14.
29 Cf. Act 2,47.
30 Cf. Act 15,5.
31 *Haer.* 14: PG 41,239-240.
32 *Comm. in Matth.* 22,23: PL 26,170.
33 Cf. 1 Re 4,2; 1 Crón 6,9-15; Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11. Véase R. Leszynski, *Die Sadduzäer* (Berlin 1912); J. Z. Lauterbach, *The Sadducees and Pharisees,* en *Studies of Jewish Literature in Honour of K. Kohler* (Berlín 1913); J. Vosté, *De sectis iudaeorum* p.11-28.
34 Cf. Act 5,17; Josefo Flavio, *Ant. iud.* 20,9,1.
35 Cf. Josefo Flavio, ibid., 13,10,5-6.

también favorecieron a los saduceos, si exceptuamos a la reina Alejandra, que se puso del lado de los fariseos. Herodes el Grande los trató tan duramente como a los fariseos. Desde que la Judea fue anexionada a la provincia romana de Siria, los saduceos comenzaron a practicar una política conciliadora con las autoridades romanas. Sin una colaboración abierta con los procuradores romanos, procuraban, no obstante, contener los movimientos populares y evitar los conflictos y los choques violentos contra las autoridades del Imperio romano. Esto explica que desde el año 6 hasta el 70 d.C. todos los sumos sacerdotes fueron del partido saduceo. Con la destrucción de Jerusalén, el año 70, los saduceos desaparecen de la historia para siempre.

c) Por lo que se refiere a sus *doctrinas* y *creencias*, Orígenes y San Jerónimo afirman que la *Torah*, la Ley, era para los saduceos la única regla de fe y de conducta. No admitían la tradición oral, que era uno de los puntos principales en que se apoyaban los fariseos. En cuestiones dogmáticas eran conservadores, de modo que rechazaban las nuevas doctrinas que no tuvieran un apoyo escriturario explícito. Por esta razón, negaban la inmortalidad personal, la resurrección de los muertos, la retribución en la vida futura y la existencia de los ángeles y los demonios. Es decir, los saduceos se atenían a las ideas que encontramos en casi todo el Antiguo Testamento sobre dichas cuestiones. Parece que tampoco admitían la Providencia divina y la necesidad de la gracia, sino que lo atribuían todo al libre arbitrio humano [36].

En *derecho criminal* aplicaban con toda severidad la letra de la Ley [37], mientras que los fariseos eran menos rigurosos y suavizaban muchas veces las leyes penales. Respecto de los preceptos *rituales*, se reían de la casuística farisea; sin embargo, muchas cosas, como las abluciones, la observancia del sábado, etc., las practicaban por temor al pueblo. Según Josefo Flavio, los saduceos se mostraban duros y arrogantes con los humildes, pero sumamente indulgentes con los miembros de su partido. En *política* sabían acomodarse bien a la situación con el fin de conservar su situación privilegiada. Satisfechos de su alto nivel de vida, se preocupaban poco de la venida del reino de Dios.

d) La razón que los llevó a *oponerse a Cristo* no fue precisamente de tipo doctrinal, sino más bien de tipo político: temían que Jesús les pudiera desbancar de su alta posición con el apoyo de la turba y que los romanos metieran manos

[36] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 13,5,9.
[37] Cf. Josefo Flavio, *De bello iud.* 2,8,14; *Ant. iud.* 20,9,1.

en el asunto quitándoles parte de sus privilegios. Por eso mismo se aliaron con los fariseos para perder a Jesús y comenzaron a urdir asechanzas de todo género contra El [38]. Jesucristo predica también contra los saduceos [39]. Estos se vengan condenando a muerte al Señor en el sanedrín, cuyos miembros pertenecían en su mayoría al partido saduceo [40]. Después de la muerte de Jesús continúan persiguiendo ferozmente a los apóstoles y a los cristianos [41]. Veían indudablemente en el cristianismo la ruina de la sinagoga y del templo, de cuyas entradas vivían los saduceos [42].

3. **Los esenios y la secta de Qumrân.**—*a)* Los *esenios* nos son conocidos por el testimonio de Josefo Flavio [43] y de Plinio [44]. Su *nombre* parece provenir del término semítico *hesen*, «devotos, piadosos», que daría en griego Ἐσσηνοί y en latín *esseni* [45]. Josefo Flavio describe la secta de los esenios juntamente con las de los fariseos y saduceos. Pero, a diferencia de éstos, los esenios constituían un movimiento exclusivamente religioso.

A partir del año 1947 han venido a la luz numerosos documentos antiguos en la región de *Qumrân*, próxima al mar Muerto y a unos 12 kilómetros al sur de Jericó. Estos documentos nos revelan la existencia de una comunidad judía, de tipo exclusivamente religioso, que habría habitado en aquellas regiones medio desiertas entre el siglo I a. C. y el siglo I d.C. Las características de la comunidad de Qumrân coinciden casi perfectamente con las que distinguían a los esenios, según Josefo Flavio. Por este motivo, hoy día casi todos los estudiosos de Qumrân tienden a identificar ambos grupos [46]. Khirbet Qumrân habría sido el centro de dicho movimiento religioso. Los documentos encontrados en cuevas situadas en la región que circunda Qumrân pertenecerían a la biblioteca de la comunidad esenia. Habrían sido compuestos entre el fin del siglo II o comienzos del siglo I a.C. y el siglo I d.C. Probablemente, los esenios escondieron sus libros en cavernas cuando el ejército romano se acercaba a aquellas regiones el año 68 d.C., con el propósito de librarlos de la destrucción.

[38] Cf. Mt 16,1; 22,23-33; Mc 8,11; 12,18-27; Lc 20,27-40.
[39] Mt 16,6.11-12; Mc 8,15; Mt 22,15-22.
[40] Cf. Mt 22,16; 27,41-42; Mc 3,6; 12,13; 14,43.53; Lc 19,47; 20,1; 22,6.
[41] Cf. Act 4,1-3. [42] Cf. Act 5,17-18.
[43] Cf. *De bello iud.* 2,8,2-13; *Ant. iud.* 13,5,9; 15,10,4; 18,1,5; Filón, *Quod omnis probus liber* 12-13; Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 8,11: PG 21,641.
[44] *Hist. Nat.* 5,17. Cf. F. M. Abel, *Une croisière autour de la Mer Morte* (París 1911) p.150ss.
[45] Cf. J. Vosté, o.c., p.30. La *Regla de la Comunidad* de Qumrân (1QS) emplea el término *ʿesah*, «congregación», para designar dicha comunidad. Tal vez «esenio» provenga de él.
[46] Cf. Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (París 1952) p.90-92.98-104; J. T. Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda* (Marietti, Turín 1957) p.34s.

b) El *origen* y la *historia* de los esenios-qumránicos es bastante incierto. Josefo Flavio coloca su aparición hacia el año 150 a.C., en tiempo de los Macabeos. Autores modernos, como J. T. Milik [47], creen que el movimiento religioso esénico-qumránico debió de comenzar cuando Jonatán Macabeo asumió en su propia persona la dignidad política y el sumo sacerdocio. Los descendientes de Sadoc vieron con malos ojos la usurpación del sumo sacerdocio y empezaron una sorda hostilidad contra los Macabeos, hasta romper con ellos abiertamente bajo Juan Hircano. Entonces un sector de los descontentos, pertenecientes todos ellos a la familia sacerdotal de Sadoc, se habrían retirado al desierto de Judá, y allí, bajo la dirección del maestro de justicia—probable fundador de la secta—, se habrían organizado en una especie de comunidad religiosa con sus leyes y observancias particulares. La vida de esta comunidad pasó por diversas peripecias en los dos siglos más o menos que tuvo de vida, llegando a obtener un desarrollo bastante considerable a partir de Juan Hircano (135-104 a.C.). Más tarde, el movimiento y el fervor religioso fueron decreciendo hasta desaparecer totalmente con la guerra contra Roma de los años 66-70 d.C.

c) Organización de la secta. La secta esénica, lo mismo que la de Qumrân, posee las características de una auténtica orden monástica. Tienen un fin religioso, una organización jerárquica y todas las condiciones requeridas para constituir una verdadera vida monástica: mesa común, todas las cosas en común, oficios religiosos en común e incluso hacían una especie de «profesión» religiosa.

El fin principal de la comunidad de Qumrân era la observancia exactísima de la ley de Moisés y la práctica de las virtudes [48]. Huyeron al desierto para separarse de los hombres impíos y para prepararse para la llegada del Mesías, porque para ellos el desierto era el lugar en que la salvación había de manifestarse en primer lugar. El desierto ejerció siempre una gran atracción sobre los israelitas [49].

La comunidad se componía de sacerdotes, levitas y laicos [50]. Los miembros propiamente dichos eran célibes. Sin embargo, es muy posible que entre ellos hubiera grupos casados que estaban sometidos a una observancia menos estricta [51].

47 Cf. *Esseni et historia populi iudaici:* VD 35 (1957) 66ss.
48 Cf. 1QS 5,3-4.
49 Cf. Is 40,3; Jer 35,6ss; 1QS 8,14.
50 Cf. 1QS 2,19-23.
51 Decimos esto porque entre los autores existe cierta perplejidad ante el hecho de que en el cementerio de Qumrân han sido encontradas tumbas que contenían restos de mujeres

Los esenios-qumránicos exigían ciertos requisitos para admitir a los aspirantes en la comunidad. Existía un período de proboción que comprendía un postulantado, un noviciado y, finalmente, la plena incorporación a la comunidad. Según Josefo Flavio, los *postulantes* debían permanecer *durante un año* fuera de la vida de comunidad, observando las reglas de la sociedad y viviendo en continencia [52]. La *Regla de la Comunidad* de Qumrân también exige un tiempo de preparación para los postulantes, pero no determina el tiempo que había de durar [53].

Después venía el período de *noviciado*, que duraba *dos años*. Durante él los novicios eran admitidos a la vida común, pero no se les permitía participar del banquete de la comunidad. Pasado el primer año de noviciado, el novicio era admitido a las purificaciones, que tenían extraordinaria importancia entre los esenios. Pero al banquete casi sagrado sólo eran admitidos al final del segundo año de noviciado [54]. En el noviciado, los candidatos eran instruidos en las leyes, costumbres y en ciertas doctrinas secretas de la comunidad [55].

Al cabo de los dos años de noviciado, los novicios eran sometidos a la votación de la comunidad. Y si eran aprobados, tenía lugar ante toda la comunidad una solemne ceremonia de admisión, en la cual el candidato se comprometía con *juramento* a la observancia de las reglas de la comunidad [56]. Una vez emitida esta especie de «profesión» religiosa, el candidato quedaba perfecta y totalmente incorporado a la comunidad. Sin embargo, las leyes penales de la comunidad de Qumrân preveían la posibilidad de expulsión de un miembro pleno durante un tiempo determinado o para siempre [57].

Una de las notas características de los esenios y de los qumránicos era la práctica de la *pobreza*. Los individuos que abrazaban libre y espontáneamente la vida religiosa de Qumrân debían observar *una perfecta comunidad de bienes* [58]. Todos sus bienes pasaban a la comunidad. En el *Documento de Damasco*, sin embargo, se permite la propiedad privada a los miembros casados [59].

y de niños. Por otra parte, la *Regla de la Comunidad* no alude para nada a las mujeres ni a los niños, cosa extraña si realmente vivieran en el seno de la comunidad personas casadas. Los restos de mujeres y niños encontrados tal vez procedan de personas devotas o especie de terciarios que elegirían el cementerio de Qumrân como lugar de su sepultura. El *Documento de Damasco* (CD), que parece referirse a la misma secta de Qumrân, permite el matrimonio entre sus miembros.

52 Cf. JOSEFO FLAVIO, *De bello iud.* 2,8,7.
53 Cf. 1QS 6,13-15.
54 Cf. 1QS 6,15-23; JOSEFO FLAVIO, *De bello iud.* 2,8,7.
55 Cf. 1QS 6,14-15.
56 Cf. 1QS 1,18-2,18; 5,7-10; JOSEFO FLAVIO, *De bello iud.* 2,8,7.
57 Cf. 1QS 6,24-7,25.
58 Cf. 1QS 1,11-12; 5,1-3; 6,17; 9,7-8.
59 Cf. CD 7,6; 12,9-10; 19,2.

Los qumránicos guardaban también el *celibato*, como se deduce de la *Regla de la Comunidad* y como lo afirma expresamente Josefo Flavio [60]. Eran varias y fuertes las razones que los impulsaban a esta observancia: la presencia de mujeres con sus hijos constituiría un gravísimo peligro para las observancias monásticas; era muy difícil encontrar habitación en el desierto para vivir con mujer e hijos; la pureza ritual, de gran importancia para los esenios-qumránicos, sufriría grandemente, y, por último, el ascetismo los llevó a rechazar el matrimonio [61].

Los miembros de este movimiento esénico-qumránico *obedecían* a un superior y debían someterse a las prescripciones de la regla y a las costumbres de la comunidad [62]. Cuando un nuevo miembro entraba en la comunidad, tenía que prometer *obediencia* con juramento [63]. El superior mayor se llamaba *Mebaqqer*, «inspector, supervisor» [64]. Debía tener entre treinta y sesenta años, y ser muy versado en el conocimiento de la Ley y de las reglas y costumbres de la comunidad [65]. La *Regla de la Comunidad* también nos habla de otros dos oficiales subalternos: el «inspector de las ocupaciones» de la comunidad [66] y el «inspector-jefe de muchos» [67]. El *Documento de Damasco* alude al «inspector de todos los (grupos) campestres» [68], que tenía como misión el instruir a los demás en la historia bíblica, el admitir nuevos miembros en las diversas comunidades y el castigar las ofensas cometidas contra la Ley [69].

Las decisiones de gran trascendencia eran tomadas en sesión plenaria de la comunidad [70]. También existía un «colegio de jueces de la comunidad», compuesto de 12 miembros y de tres sacerdotes [71].

La *comida* que tomaban era muy frugal. Los documentos nos hablan solamente de pan y de vino [72]. Se reunían todos en el refectorio, y el superior, o el más anciano entre los sacerdotes, daba la bendición sobre los alimentos [73]. En esta comida comunitaria tomaban parte solamente los que pertenecían de pleno

[60] *Ant. iud.* 18,1,5; PLINIO, *Hist. Nat.* 5,15,73; FILÓN, en EUSEBIO, *Praep. Evang.* 8,11: PG 21,641.
[61] Cf. JOSEFO FLAVIO, *De bello iud.* 2,8,13.
[62] Cf. 1QS 1,1-5; 1,16-17.
[63] Cf. 1QS 5,8-9; CD 15,6.9; 16,1s.4s.
[64] Cf. 1QS 6,12.14.
[65] Cf. CD 14,7-8.
[66] 1QS 6,20.
[67] 1QS 6,11.
[68] CD 14,8ss.
[69] CD 9,17ss; 13,7ss; 15,14.
[70] Cf. 1QS 6,8-11; 7,9-11.
[71] Cf. 1QS 8,1-4.
[72] Cf. 1QS 6,4-6; 1QSa 2,17-22; JOSEFO FLAVIO, *De bello iud.* 2,8,5.
[73] Cf. 1QS 6,4s; E. F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumrân* (Londres 1960) p.110.

derecho a la comunidad [74]. Iban vestidos con túnicas blancas y tomaban el alimento en silencio y en una atmósfera *casi* sagrada. Durante la comida cada uno ocupaba un puesto determinado [75].

Apoyados en estos detalles, ciertos autores modernos han querido ver en la comida de Qumrân un banquete sagrado en el cual se inspiraría la Eucaristía cristiana [76]. A esto tenemos que oponer las profundas y esenciales diferencias que las diversifican. La Eucaristía cristiana es un memorial de la muerte de Jesús. Por la consagración, el cuerpo y la sangre de Cristo se hacen presentes en lo que era pan y en lo que era vino. De esto no se dice nada en Qumrân. Para un qumránico, como en general para todo judío, era algo horrendo e inconcebible el comer la carne y la sangre de alguna persona, y más de Dios. Por eso las semejanzas que se dan entre ambos banquetes son puramente exteriores [77]. Creemos que el banquete de Qumrân se debía de parecer a las comidas o a las cenas de cualquier comunidad monástica cristiana existente hoy día.

Otra nota característica de los esenios-qumránicos era el gran afán que ponían en la *pureza legal*. Una de las razones por las que habían huido al desierto era para poder guardar mejor la pureza ritual [78]. Josefo Flavio insiste sobre la gran importancia que los esenios daban a las abluciones y a las purificaciones con agua [79]. En las excavaciones llevadas a cabo en Khirbet Qumrân se han encontrado, en efecto, muchas piscinas que parecen demostrar esta tendencia tan acentuada de la comunidad. Sin embargo, hay que advertir que la *Regla de la Comunidad* afirma que estas abluciones y purificaciones no causaban efecto alguno en la remoción de la mancha moral del pecado si no iban acompañadas con la conversión interior del corazón [80].

d) Las *doctrinas* propias de los esenios-qumránicos no eran muy numerosas. Consideraban a Dios como el creador y el gobernador de todas las cosas. Sin su voluntad no sucede nada en el mundo, y todo depende de El [81], tanto en el orden moral como en el material [82]. Dios creó tanto el bien como el mal, el espíritu de verdad y el espíritu de maldad que dividen

[74] Cf. 1QS 6,15-23.

[75] Cf. 1QS 2,19-23; CD 13,2; 14,3-6; Lc 14,7-11.

[76] Cf. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (París 1950) p.110.121.

[77] Cf. K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumrân*, en *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York-Londres 1957) p.65-95; J. van der Ploeg, *The Meals of the Essenes*: Journal of Semitic Studies 2 (1957) 163-165; E. F. Sutcliffe, *Sacred Meals at Qumrân?*: Heythrop Journal (1960) 48-65.

[78] Cf. 1QS 8,13.

[79] *De bello iud.* 2,8,5.9.10.

[80] 1QS 3,4-9; 5,13s.

[81] 1QS 11,17-18.

[82] 1QS 3,15s.25.

el mundo en dos partes opuestas. Los hombres se alinean con uno de estos dos espíritus y su vida es una continua lucha entre el bien y el mal. La victoria definitiva contra el mal tendrá lugar en el juicio final [83]. El hombre obra bien o mal, según se encuentre bajo el influjo del espíritu de la verdad o de la iniquidad. Sin embargo, el hombre conserva siempre su libertad y puede elegir entre el bien y el mal [84].

El dualismo qumránico, que es de carácter escatológico [85], no es absoluto, porque no existe entre Dios, como principio del bien, y el espíritu de iniquidad, como principio del mal. Se da entre los espíritus buenos y malos y entre sus seguidores. Dios creó ambos espíritus y tiene potestad sobre ellos [86], y, al fin, Dios destruirá toda clase de maldad [87].

El fin principal de la secta de Qumrân era la exacta observancia de la *Torah*. Por eso la nota más sobresaliente de la espiritualidad qumránica es la *piedad legal*. Pero no hay que pensar que fuera una piedad superficial, sino que implicaba la circuncisión del corazón [88] y la entrega total a Dios. La perfecta observancia de la Ley y el cumplimiento de la voluntad de Dios era posible únicamente perteneciendo a la comunidad qumránica [89]. Los miembros de esta secta eran elegidos y predestinados por Dios, y la pertenencia a dicha comunidad era prenda de la salvación eterna [90]. La incorporación a la verdadera comunidad de Israel se llevaba a cabo por un acto libre y no por derecho de nacimiento [91]. La elección era un don de Dios absolutamente gratuito [92].

La comunidad de Qumrân vivía en espera ansiosa de la llegada del Mesías. Esperaba un *Mesías davídico* y *otro* descendiente *de Aarón* y un profeta [93]. Este último es identificado por algunos con el *Maestro de Justicia*, que fue el verdadero fundador de la secta y desempeñó una misión verdaderamente profética [94].

Practicaban las virtudes, especialmente la humildad y la confianza en Dios, la veracidad, la pureza, la mansedumbre y el amor hacia los suyos y a todos los demás.

No participaban en la liturgia del templo de Jerusalén,

[83] 1QS 3,13-4,26.
[84] Cf. 1QS 1,5-6; 4,23; CD 16,4-5.
[85] 1QS 4,18-20.
[86] 1QS 3,25.
[87] 1QS 4,20s.
[88] 1QS 5,5.13.
[89] Cf. G. Vermes, *Les Manuscrits du Désert de Juda* (París-Tournai 1954) p.111s.
[90] 1QS 11,7-9; CD 4,3-4.
[91] Cf. G. Vermes, o.c., p.113s; Rom 9,7-9.
[92] 1QS 10,13-17; 11,2-17; CD 8,16; 19,29.
[93] 1QS 9,11; 1QSa 2,11-14.20.
[94] 1QS 5,9-12; 8,1; 9,13.19; 1QpHab 2,2s; 7,4s; 9,2.

aunque parece que enviaban dones, como afirma Josefo Flavio [95]. No ofrecían sacrificios ni en Jerusalén ni en ningún otro lugar. Pero esto no significa que rechazaran el sacrificio por principio, sino que se abstenían de él temporalmente porque consideraban al sacerdocio del templo como indigno. Pasada la edad de Belial, volverían a practicar los sacrificios [96].

4. **Los zelotas.**—*a)* El nombre *zelota*, del griego Ζηλωτής, designa un hombre de ardiente celo. Los zelotas eran fariseos extremistas desde el punto de vista político-nacionalista. Consideraban lícitos todos los medios, incluso el del asesinato, con tal de desembarazarse del extranjero opresor. Solían operar en la clandestinidad y se servían de un puñal, llamado *sica* por los romanos. De ahí que «sicario» se convirtiera en el equivalente de «zelota».

En el Nuevo Testamento, el apóstol Simón es llamado «el zelota» [97]. No es probable que se trate de un miembro de dicho partido, sino que posiblemente se le conocía como «el zelota» por su carácter ardiente.

b) La *historia* de los zelotas comienza el año 6 ó 7 de nuestra era, cuando el legado de Siria Quirino ordenó un censo general de las personas y de los bienes en Palestina. Con este motivo, la indignación de los judíos se manifestó con revueltas que estallaron en diversos lugares del país. Los jefes de ellas fueron un fariseo llamado Sadduq y un galileo, Judas de Gamala [98]. La rebelión fue dominada por Roma, pero el movimiento «zelota» continuó propagándose entre las masas populares. Durante la guerra de los años 66-70 d.C. contra Roma, el fanatismo de los zelotas llegó al paroxismo. Los que escaparon a la muerte, durante el sitio y la toma de Jerusalén por las tropas de Tito, se reagruparon en el desierto de Judá y se defendieron en la fortaleza de Masada, hasta que, sitiados por los romanos, prefirieron darse la muerte antes que entregarse. Bajo el emperador Adriano hubo otra rebelión, en este mismo desierto de Judá, capitaneada por Simón Bar Koseba, que fue ahogada en sangre (año 135 d.C.) por los ejércitos romanos. Fue el último asalto del partido extremista de los zelotas.

c) Admitían únicamente el gobierno *teocrático* de la nación y rechazaban toda autoridad humana, especialmente la

95 *Ant. iud.* 18,1,5.
96 Cf. J. Carmignac, *L'utilité ou inutilité des sacrifices dans la Règle:* RB 63 (1956) 524-532.
97 Cf. Lc 6,15; Act 1,13.
98 Cf. Act 5,37; F. J. F. Jackson-Kirsopp Lake, *The Zealots*, en *The Beginnings of Christ* I (1920) p.421-425; A. Stumpff, en TWNT 2 p.886ss; J. Vosté, o.c., p.36-39; U. Holzmeister, *Hist. aetatis Novi Testamenti* p.263-264.

extranjera, representada por los romanos. Por lo demás, sus principios religiosos coincidían en general con los del pueblo israelita [99].

5. **Los herodianos.**—*a)* Se llamaban así los partidarios de la dinastía de Herodes el Grande. Parece que eran más numerosos en Galilea, en donde reinó durante bastantes años Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande. Los herodianos representaban una tendencia política diametralmente opuesta a la de los zelotas. Buscaban el acomodamiento con las autoridades romanas y las favorecían con el fin de sacar provecho para sus fines políticos y financieros. En efecto, los herodianos debían de ser de los más ricos y poderosos entre los partidarios de la dinastía idumea.

b) Josefo Flavio habla ya de los herodianos, Ἡρωδεῖοι, con ocasión de la lucha entre Antígono y Herodes el Grande [100]. En los Evangelios son mencionados también tres veces [101]. Se aliaron en ciertos momentos con los fariseos para combatir a Cristo y tenderle asechanzas [102].

6. **Los samaritanos.**—*a)* El nombre de *samaritanos* fue dado a los descendientes de los colonos mesopotámicos traídos por Sargón, después del año 721 a.C., para poblar la región de Samaria. Los colonos contrajeron matrimonio con los indígenas de Samaria y aceptaron la religión del Dios de la región, es decir, el yahvismo, que mezclaron con prácticas y supersticiones traídas por ellos de sus países de origen [103].

b) Los samaritanos eran, pues, un pueblo mixto que poseía también una religión mixta. Comenzaron a existir como secta separada del resto de Israel en tiempo de Esdras, cuando los judíos venidos del destierro rechazaron toda cooperación con ellos [104]. Un tal Manasés, hermano del sumo sacerdote de Jerusalén, casado con una hija de Samballat Cuteo, fue arrojado de la Ciudad Santa y entonces se fue a Samaria. Allí ordenó la religión y el culto en sentido yahvístico, introdujo el Pentateuco como base de la religión y edificó un templo sobre el monte Garizin, con lo cual quedó consumado el cisma [105]. Juan Hircano destruyó el templo el año 128 a.C., pero

[99] Cf. Josefo Flavio, *De bello iud.* 4,3,9; 5,1,1; 7,8,1; 2,13,2s; *Ant. iud.* 18,1,6.
[100] *De bello iud.* 1,16,6; *Ant. iud.* 14,15,10.
[101] Cf. Mt 22,16; Mc 3,6; 12,3.
[102] Cf. Mt 22,16; E. Bikermann, *Les Hérodiens*: RB 47 (1938) 184-197.
[103] Cf. 2 Re 17,24-41; Josefo Flavio, *Ant. iud.* 9,14,3; J. A. Montgomery, *The Samaritans* (Filadelfia 1907); M. Gaster, *The Samaritans* (Londres 1925); A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (Oxford 1919); J. Bowmann, *Early Samaritan Eschatology*: JJewSt 6 1955) 63-72.
[104] Cf. Esd 4,3-4; Neh 2,20; 13,28.
[105] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 11,7,2; 11,8,2ss.

los samaritanos continuaron celebrando su fiesta de Pascua sobre el Garizin y lograron mantener su autonomía cultual y religiosa.

En tiempo de Cristo formaban ya un grupo bastante restringido, que estaba localizado y circunscrito a la región de Samaria. En el siglo IV d.C. conoció un período de relativa prosperidad, en el que se reorganizó el culto y se levantó una escuela aneja a la sinagoga. Todavía subsisten hoy, aunque son poco numerosos.

c) Como *doctrinas* propias, los samaritanos admiten solamente el Pentateuco como libro sagrado. Todos los demás libros del Antiguo Testamento, así como todas las tradiciones farisaicas, las rechazan. Son monoteístas: adoran un solo y único Dios, Yahvé. Veneraban a Moisés como al profeta por excelencia, que les había dado el Pentateuco. Esperaban la venida de un enviado de Dios, bastante parecido a Moisés, que ellos llamaban *Taheb*, «el que viene», el cual había de restaurar el pueblo. A esta concepción mesiánica un tanto imprecisa hace alusión la samaritana en Jn 4,25.

Los samaritanos eran grandemente despreciados por los judíos. Llamar a uno «samaritano» era la mayor injuria; era lo mismo que si le llamaran «endemoniado».

Jesucristo ejerció su ministerio también en Samaria (Siquem), aunque fuera por breve tiempo [106]. Después de la resurrección del Señor, los apóstoles fundaron pronto una iglesia en Samaria, pues el diácono Felipe logró convertir muchos a Cristo [107].

7. **El sanedrín.**—Aunque no pertenece la cuestión del sanedrían a las sectas, sin embargo, como los miembros que lo componían procedían de las sectas ya estudiadas, creemos conveniente dar una idea de lo que era el senado judío, pues tuvo gran influjo en la muerte de Jesús.

a) La palabra *sanedrín*, Συνέδριον, etimológicamente significa *reunión*. Cuando lleva artículo, designa el supremo senado de los judíos [108].

b) El *origen* del sanedrín se presenta un tanto oscuro. Desde luego está destituido de todo fundamento el atribuir su fundación a Moisés. La tradición rabínica, apoyándose en Núm 11,16-17.24-25, atribuía, en efecto, su fundación a Moisés. Pero, en realidad, no existe relación alguna entre la asamblea

[106] Cf. Jn 4,39-43.
[107] Cf. Act 8,4-25.
[108] Cf. J. Z. LAUTERBACH, *Sanhedrin*, en *The Jewish Encyklopedia*; U. HOLZMEISTER, *Hist, aetatis Novi Testamenti* p.208-222; S. B. HOENIG, *The Great Sanhedrin* (Filadelfia 1953).

de los 70 ancianos de Núm y el sanedrín de que nos habla el Nuevo Testamento. Tampoco tiene nada que ver el sanedrín con la academia rabínica que fue organizada en Yamnia después de la ruina de Jerusalén y duró unos diez siglos. Probablemente el sanedrín debió de nacer en la época del dominio persa en Palestina. El sumo sacerdote, que era el jefe de la comunidad israelita, debía de estar asistido de un consejo que le asesoraba en los asuntos religiosos y en la administración financiera. El primer testimonio explícito de la existencia de este consejo o senado es del tiempo de Antíoco el Grande (223-187a.C.)[109].

Los miembros de este senado pertenecían a la aristocracia sacerdotal. Durante el reinado de Alejandra (76-67 a.C.) y posteriormente, se admitieron también como miembros a escribas laicos y a doctores de la Ley, que llegarán a formar la mayoría del sanedrín. Bajo Hircano II (67-40 a.C.), Josefo Flavio emplea ya el término de *synédrion*, «sanedrín», para designar una asamblea, idéntica al senado de la época de los seléucidas y de los asmoneos anteriores a Hircano II. Herodes el Grande había mandado matar, según Josefo Flavio[110], a todos los miembros del sanedrín cuando se apoderó del reino. Cuando Arquelao, hijo y sucesor de Herodes, fue depuesto (6 d.C.), el gobierno de la nación quedó en manos de los sanedritas. El sanedrín desapareció el año 66 d.C. al iniciarse la guerra de los judíos contra Roma.

c) Los *miembros del sanedrín* eran 70. El sumo sacerdote era el presidente por derecho. Los sanedritas pertenecían a tres grupos: al de la aristocracia sacerdotal (ἀρχιερεῖς); al de la aristocracia laica, representada por los ancianos (πρεσβύτεροι), y al de los escribas y doctores de la Ley (γραμματεῖς). Los dos primeros grupos eran de tendencia saducea; el tercero era de espíritu fariseo. La elección de los miembros se hacía por cooptación, según parece, a no ser que intervinieran motivos políticos que inducían a las autoridades romanas a nombrar individuos que les eran adictos.

d) La *competencia* del sanedrín fue diferente según los tiempos. Herodes el Grande restringió bastante sus atribuciones. Los procuradores romanos, en cambio, le concedieron un poco más de autonomía. Ante todo, como tribunal supremo religioso, por sus manos pasaban todos los asuntos que de algún modo se referían a la vida religiosa de la nación judía. Tenía también poder en los asuntos civiles. Podía incluso pro-

[109] Cf. JOSEFO FLAVIO, *Ant. iud.* 12,3,3; A. TRICOT, *Le Sanhédrin*, en *Introduction à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, II p.63-64.
[110] *Ant. iud.* 14,9,3.4; 15,6,2; 20,10, al final.

nunciar una sentencia de muerte, pero ésta no podía ser ejecutada si antes no era ratificada por el procurador romano, que era el único que poseía el *ius gladii*[111]. El sanedrín poseía su propia policía, y podía arrestar y encarcelar a los delincuentes, aplicar castigos corporales, echar multas, excluir a los criminales de la comunidad israelita...

En provincias y en la diáspora existían también tribunales locales, que eran llamados «sanedrines». En ellos se ventilaban los asuntos locales según las leyes del sanedrín de Jerusalén, cuyas decisiones eran comunicadas a los judios de todo el mundo. Las decisiones y sentencias del gran sanedrín de Jerusalén eran inapelables[112].

e) Las *formalidades* seguidas en los procesos eran las siguientes: se citaba a las partes contendientes y a los testigos. Ante un tribunal, compuesto al menos de un *quorum* de 23 jueces, se desenvolvía el proceso. La sentencia era dictada en conformidad con las tradiciones y costumbres aceptadas por todos. Reglas escritas y codificadas parece que no existían. Sólo después de la destrucción del Estado judío, los rabinos se dedicaron a la codificación de dichas leyes. La firma del presidente del sanedrín era necesaria para que la sentencia fuera válida. Una vez firmada la sentencia, se retrasaba un día su ejecución, para dar tiempo a reexaminarla y evitar toda precipitación que pudiera ser causa de graves injusticias[113].

[111] Cf. Jn 18,31; Th. Mommsen, *History of Rome* 5 p.418.

[112] Cf. A. Tricot, o.c., p.64-65; *Sanhédrin* 11,2; *Tosefta Hagadica* 2,9; *Tosef. Sanh.* 7, 1; S. B. Hoenig, *The Great Sanhedrin* (Filadelfia 1953) p.27ss; A. Büchler, *Das Synedrion in Jerusalem und das Grosse Beit Din in der Quaderkammer de Jerusalemischen Temples* (Viena 1902) p.41; S. Zeitlin, *The Political Synedrion and the Religious Synhedrin*: Jewish Quarterly Review (1945) 109-140.

[113] Cf. J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* (París 1914) p.94.122; E. Rackman, *Talmudic Insight on Human Rights*: Judaism. A Quarterly Journal 1 (1952) 163ss.

GEOGRAFIA DE PALESTINA

BIBLIOGRAFIA

G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land* (Londres 1894); H. Guthe, *Bibel-Atlas* (Leipzig 1925); Blanchard, *Asie Occidentale* (París 1929); F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I-II (París 1933 y 1938), sigue siendo la mejor obra de síntesis sobre la materia; Dubertret-Weulersse, *Manuel de Géographie, Syrie, Liban et Proche-Orient* (Beirut 1940); G. E. Wright-F. V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (Filadelfia 1945); Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient* (París 1946); Montagne, *Civilisation du Désert* (París 1947); A. Fernández Truyols, *Geografía Bíblica* (Ed. Vilamala, Valencia 1951); el mismo autor había publicado anteriormente otra obra con el título *Problemas de Topografía Palestinense* (Barcelona 1936); Fisher, *The Middle East* (Londres 1952); L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible* (París 1955); PP. Lemaire-Baldi, *Atlante Storico della Bibbia* (Marietti, Turín 1955); D. Baly, *The Geography of the Bible. A Study in Historical Geography* (Nueva York 1957); M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte* (Édit. du Cerf, París 1958).

CAPITULO I

1. Ideas preliminares

El conocimiento de la geografía de Palestina tiene gran importancia para una mejor inteligencia del texto bíblico. Porque los hechos históricos narrados tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se desarrollaron necesariamente en un cuadro histórico. Y conociendo éste se entenderán mejor las palabras y las imágenes empleadas por los autores sagrados. Generalmente, el cuadro geográfico ha dejado impresa cierta huella en la mente y en la expresión del hagiógrafo. Los profetas y el mismo Jesucristo toman frecuentemente del medio ambiente imágenes para tejer parábolas y otras comparaciones con las cuales proponer mejor su doctrina. Los salmistas y los sabios se inspiran también en los paisajes que les rodean.

1. **Nombres de la Tierra Santa.**—Entre los egipcios recibía el nombre de *Retôn* (Retow), *Hôr, Kanaam.* En los textos de El-Amarna se la designa con el nombre de *Amurru*, y a veces también con el de *Kanaʿan.* Entre los asirios era conocida con las expresiones: *mat bêt Humri*, «tierra de la casa de Omri», y *mat bêt Iaudi*, «tierra de la casa de Judá». Se encuentra también en los textos cuneiformes, así como en los textos fenicios, el nombre de *Kanaan.*

El nombre más conocido, *Palestina*, en asirio *mat Palastu* o *Pilistu*, proviene de los *filisteos*, *Pelistim*, que ocuparon durante varios siglos la costa mediterránea de Palestina y fueron los peores enemigos que tuvo Israel.

En la Biblia recibe varios nombres. El más frecuente es el de *Tierra de Israel* [1]. Pero también se emplean los de *Canaán*, *Tierra de Canaán* [2], *Tierra de los hebreos* [3], *Tierra de Promisión* [4], *Tierra del Señor* o *de Yahvé* [5], *Tierra Santa* [6]. Entre los cristianos, el nombre más usado es el de *Tierra Santa*, por haber sido la región en donde nació, vivió y murió Jesús.

Los escritores griegos la designan también con la expresión Συριη ἡ παλαιστίνη, y los romanos, con la de «provincia iudaea» o la de «Syria-Palaestina» [7].

2. **Límites y extensión de Palestina.**—La Biblia, para indicar los límites ordinarios de Palestina de norte a sur, suele emplear la expresión: «Desde Dan hasta Bersabé» [8]. En algunos textos se le atribuye una mayor extensión: «Desde el torrente de Egipto (= Wadi el-Aris) hasta el río Eufrates» [9], o también, «desde el torrente de Egipto hasta la entrada de Hamat» [10]. Pero estos límites han de considerarse más bien como ideales, pues nunca llegó la Tierra Santa a tener tal extensión. Sólo en tiempo de David y Salomón se aproximó bastante a ellos [11].

Palestina, considerada en sus límites ordinarios, está situada entre los 29 y 33 grados de latitud norte y entre los 33 y 34 de longitud este, o sea que tiene alrededor de 430 kilómetros de largo por 150 kilómetros de ancho, incluyendo en ellos las partes habitables de Transjordania. La superficie total es de 25.124 kilómetros cuadrados, de los cuales 15.643 kilómetros cuadrados corresponden a Cisjordania y 9.481 kilómetros cuadrados a Transjordania. Alguna comparación nos podrá servir para una más exacta valoración de los límites reales de Palestina. La provincia de Badajoz (España) tiene una extensión de 21.647 kilómetros cuadrados, con lo cual resulta un poco menor que toda Palestina. La isla de Sicilia presenta una extensión de 25.461 kilómetros cuadrados, que coincide casi exactamente con la de Palestina.

1 Jue 19,29.
2 Gén 12,5; 9,18ss; 10,6.15; Núm 13,29; Jos 11,3.
3 Gén 40,15.
4 Heb 11,9.
5 Is 8,8.
6 Zac 2,12.
7 Cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I p.299ss.
8 Jue 20,1; 1 Sam 3,20; 2 Sam 3,10.
9 Gén 15,18; Jos 1,4.
10 Núm 34,1-12.
11 1 Re 5,1. De Dan a Bersabé, en línea recta, hay 240 kilómetros.

Los límites *occidentales* de Palestina están representados por el mar Mediterráneo desde la región de Tiro, o más exactamente, desde el río Leontes (= Nahr el-Kashimiye), hasta el torrente de Egipto (= Wadi el Aris).

Los límites *orientales* se extienden desde la región de Damasco y de los montes Haurán hasta el Wadi el-Hesa, al sur del mar Muerto.

Los límites *septentrionales* corren desde la desembocadura del río Leontes o Litani, en el Mediterráneo, hasta terminar en la región que se extiende entre Damasco y los montes Haurán.

Finalmente, los límites *meridionales* parten del Wadi el-Hesa en la extremidad sur del mar Muerto, pasan por el desierto de Sin y Cades Barne y llegan al torrente de Egipto (= Wadi el-Aris) y al Mediterráneo.

3. **Pueblos que habitaron Palestina.**—Los habitantes más antiguos de Palestina que recuerda la Biblia son los Refaín, los Zomzumín, los Emín y los Enacim. Los *Enacim* parece que habitaban en las proximidades de Hebrón [12] y en las ciudades de Gaza, Gat y Azoto [13]. Se dice que eran de gran estatura y fuerza, por lo cual los israelitas se sintieron atemorizados ante la dificultad de conquistar Canaán de manos de gentes tan valientes [14]. Los *Refaín* estaban esparcidos por las proximidades de Jerusalén [15], por el territorio de los filisteos, especialmente en Gat [16], y por la región que pertenecería después a la tribu de Efraín [17]. Los *Zomzumín* y los *Emín* habitaban en la Transjordania, en la región que posteriormente sería de los ammonitas y de los moabitas [18].

Palestina era, sin embargo, la tierra propia de los *cananeos*. Por eso es frecuente en la Biblia designarla con el apelativo de «tierra de Canaán» [19]. Los cananeos se dividían en varias familias o pueblos, entre las cuales merecen especial mención los jeteos, gergeseos, amorreos, cananeos, ferezeos, jeveos y jebuseos.

Los *cananeos*, considerados como una de estas familias, habitaban las regiones próximas al Mediterráneo, las tierras que regaba el Jordán y los valles [20]. Es decir, ocupaban las mejores tierras de Palestina.

12 Núm 13,12.
13 Jos 11,21-22; 14,12-13; Jue 1,20.
14 Núm 13,23.29.34.
15 Jos 15,8.
16 2 Re 21,22.
17 Jos 17,15. Parece que también en Transjordania habitaban algunos grupos de refaín, principalmente en la región de Basán (Dt 2,10).
18 Dt 2,10.20-21.
19 Gén 11,31.
20 Núm 13,30; 14,29.

Los *amorreos*, lo mismo que los jeteos y los jebuseos, ocupaban la parte montañosa [21]. Los lugares principales en donde residían fueron Engadi [22], en el desierto de Judá, en Hebrón [23], en Laquis, Eglón, Jerusalén, Yerimot [24], Siquem [25], Acarón y Jafa [26]. Pero el más grande e importante territorio ocupado por los amorreos fue la Transjordania, desde el río Arnón hasta el monte Hermón. En él se constituyeron dos reinos distintos divididos por el río Yabbok: el meridional tenía como capital la ciudad de Hesebón [27], y el septentrional la de Astarot [28].

Los *jeteos* residían en las cercanías de Hebrón [29]. Su tierra de origen se extendía desde el río Eufrates hasta el mar Mediterráneo [30] y desde la ciudad de Hamat hasta el monte Taurus. Los *jebuseos* tenían su sede principal en Jebús, que por otro nombre es llamada Jerusalén [31], y surgía en los límites de las tribus de Judá y Benjamín.

Los *jeveos* debieron de habitar en un principio en las faldas del Hermón en la tierra de Masfa [32], pero más tarde se establecieron en Gabaón [33] y en Siquem [34]. Los *gergeseos* probablemente habitaron al este del lago de Tiberíades [35], aunque no se puede determinar su territorio. Los *ferezeos* ocupaban Betel [36], la llanura que rodea la ciudad de Beitsam y parte de la de Yezrael [37]. Los *amalecitas* vivían al sur de Palestina y se extendían por la península del Sinaí. Fueron aniquilados por los israelitas [38].

Los *moabitas* y los *ammonitas* habitaban en la Transjordania. Los primeros al sur del río Arnón y los segundos al norte, teniendo por capital Rabbat Ammón. Los israelitas, al pasar por el territorio de estos pueblos en su camino hacia la tierra prometida, recibieron orden de no atacarles ni de hacerles la guerra [39].

Los *filisteos*, que procedían probablemente de la isla de Creta, invadieron la costa mediterránea de Palestina, y habiéndola conquistado, establecieron en ella cinco satrapías o toparquías, cuyas capitales eran Gaza, Ascalón, Gat, Azoto y Acarón [40]. El dominio de los filisteos se extendía sobre todo a la llanura de la Sefela y al Negueb. En algunas épocas extendieron su dominio más hacia el interior de la Palestina, ocupando parte de

21 Núm 13,30.
22 Gén 14,17.
23 Gén 13,18.
24 Jos 10,5.
25 Gén 48,22.
26 Jue 1,36.
27 Núm 20,33.
28 Jos 9,10.
29 Gén 25,9s; Núm 13,30.
30 Jos 1,4.
31 Jue 19,10.
32 Jos 11,3; Jue 3,3; 2 Re 24,7.
33 Jos 9,7.
34 Gén 34,2.
35 Lc 8,26.37.
36 Gén 13,7.
37 Jos 17,14-15.
38 1 Re 27,8; 30,17; 2 Re 8,12.
39 Dt 2,9.19.
40 Jos 13,3; 1 Re 6,17.

la región montañosa y de la llanura de Esdrelón. David los venció definitivamente, y desde entonces fueron asimilándose poco a poco a los demás habitantes del país.

El número de habitantes de Palestina debió de variar bastante según los tiempos. La Biblia ofrece frecuentes indicaciones numéricas [41] que supondrían una población de varios millones. Sin embargo, estos números han de considerarse exagerados, y se puede afirmar que, aun en la época de mayor prosperidad y desarrollo de los dos reinos israelitas, en la primera mitad del siglo VIII a.C., la población total no debía de exceder mucho del millón [42].

En los tiempos modernos la población ha variado notablemente, en modo especial después de la creación del Estado de Israel en 1948. El censo que llevaron a cabo los ingleses en 1931, antes de la gran inmigración sionista, arrojaba una población de 1.014.000 habitantes. En 1956 el ministerio de Cultos del Estado de Israel daba el censo de la población existente en la parte judía de Palestina. Su número ascendía a 1.800.000 habitantes, de los que un 11 por 100 no eran judíos. Estos se dividían en 130.000 musulmanes, 44.000 cristianos y 18.000 drusos [43]. En la parte árabe de Palestina debe de haber una población que supera el millón de habitantes. De donde se deduce que la población total de Palestina, incluidas la árabe y la judía, debe de andar por los 3.000.000 y quizá pase de esta cifra.

4. **Divisiones de Palestina.**—*a)* Existe una división *natural* en dos regiones: la parte cisjordánica, que comprende todo el territorio situado al occidente del río Jordán, y la transjordánica, que designa la región al oriente del Jordán. Como después tendremos que examinar más en detalle estas dos partes de la tierra prometida, las dejamos por ahora.

b) Las divisiones *históricas* fueron varias en el correr de los siglos.

1) La primera fue entre las 12 tribus de Israel. Una vez que los israelitas pasaron el río Arnón y vencieron a los reyes amorreos Sehón, rey de Hesebón [44], y Og, rey de Astarot [45], se procedió a la división de la región transjordánica conquistada entre las tribus de Rubén, Gad y la mitad de Manasés.

A *Rubén* se le dio la parte meridional: desde el río Arnón hasta el Wadi Hesban y desde el mar Muerto y el río Jordán hasta el

[41] Ex 12,37-38; Núm 1,20-46; 26,5-51; 2 Sam 24,1-9; 2 Re 15,19-20.
[42] Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.* I (París 1961) p.103-106.
[43] Cf. R. Rabanos, *Propedéutica Bíblica* (Madrid-Salamanca 1960) p.340-341; J. W. R. F., *Background to the Palestinian Problem. The Eastern Churches:* Q 8 (1949) 93-96.
[44] Núm 21,21-25. [45] Núm 21,23.

desierto transjordánico [46]. La tribu de *Gad* obtuvo la región que se extiende desde Hesebón hasta Mahanaím [47] y el valle del Jordán hasta el sur del lago de Tiberíades [48]. La *media tribu de Manasés* ocupó el resto del territorio transjordánico hasta el monte Hermón [49].

Ocupada la región cisjordánica y vencidos todos los reyes cananeos por Josué y su ejército, se procedió a la división del territorio entre las tribus que todavía no habían recibido su parte. *Judá* obtuvo toda la región meridional, desde Jerusalén hasta la parte sur de Palestina [50]. Sus ciudades estaban distribuidas entre las tierras cultivables, los montes y el desierto [51]. A la tribu de *Benjamín* se le dio la región al norte de Jerusalén, incluida también esta ciudad, con Gabaón y la llanura de Jericó [52].

La región al norte de Benjamín tocó a la tribu de *Efraín* [53]. Sus ciudades principales eran Betel, Siquem, Silo. Esta tribu ejerció gran preponderancia sobre las demás del norte ya desde el tiempo de los jueces [54]. La otra *media parte* de la *tribu de Manasés* recibió el territorio al norte de Efraín, desde el mar Mediterráneo hasta el Jordán [55]. La tribu de *Dan* poseyó la región que se extiende al occidente de Judá, Benjamín y Efraín, con la ciudad de Guezer como centro [56]. Pero presionados por los filisteos, que eran sus vecinos al sur y al occidente, tuvieron que emigrar a la parte septentrional de Palestina, a la ciudad de Lais, en las faldas del Hermón, la cual recibió el nombre de Dan [57]. La tribu de *Isacar* ocupó casi toda la llanura de Esdrelón [58]. La de *Zabulón* recibió la región meridional de la Galilea inferior [59]. *Neftalí* consiguió la parte de la Galilea que está al occidente del lago de Tiberíades y del Jordán [60]. A la de *Aser* cayó en suerte la parte norte-occidental de la Galilea que da al Mediterráneo [61]. La tribu de *Simeón* se asentó al sur de la tribu de Judá. Constaba de 18 ciudades con sus pueblos y sus tierras [62]. Sin embargo, fue pronto absorbida por la tribu de Judá, y de este modo desaparece prácticamente de la historia.

La tribu de *Leví* no recibió territorio propio, porque su heredad era Yahvé, y habitó dispersa entre todas las demás tribus [63]. En el territorio de éstas les fueron asignadas 48 ciudades con sus alrededores para que pudieran habitar en ellas y alimentar sus jumentos.

46 Núm 32,34-35; Jos 13,15-23.
47 Gén 32,2.22.
48 Jos 13,24-28.
49 Jos 13,29-31.
50 Jos 15,5-12.
51 Jos 15,20-62.
52 Jos 18,12-28.
53 Jos 16,1-9.
54 Jue 8,1.
55 Jos 17,7-11.
56 Jos 19,40-46.
57 Jos 19,47; Jue 18,11-29.
58 Jos 19,17-23.
59 Jos 19,10-16.
60 Jos 19,32-9.
61 Jos 19,24.31.
62 Jos 19,1-8; 1 Crón 4,28ss.
63 Gén 49,7; Núm 18,20-24; Dt 18,1-2.

De entre las ciudades levíticas fueron designadas seis para que constituyeran lugares de refugio para los fugitivos y los homicidas involuntarios. Tres de ellas se encontraban en Cisjordania y las otras tres en Transjordania.

Josué obtuvo como propiedad suya la ciudad de Tannat, en la montaña de Efraín [64].

2) *Salomón* dividió el reino en 12 prefecturas, gobernadas por otros tantos prefectos [65]. En tiempo de su hijo y sucesor Roboam tuvo lugar el cisma de las 10 tribus del norte que se separaron de Judá. Esto dio origen a los reinos de Judá y de Israel [66]. Este último se llamaba también reino de Efraín o de Samaria [67], y abarcaba desde Betel hasta Dan y desde la región de Jericó hasta Guezer [68]. Además poseía casi toda la Transjordania: desde el sur de Damasco hasta el territorio de Moab. Fueron varias las capitales de este reino: en tiempos de Jeroboam I hicieron de capital Siquem y Tirsa [69]; Omri construyó la nueva capital en la colina de Samaria [70].

El reino de Judá, cuya capital era Jerusalén, comprendía el territorio de las tribus de Judá y Simeón y muchas ciudades en los términos de las tribus de Benjamín y de Dan. Además, poseía, por lo menos hasta los tiempos de Joram [71], la Idumea, es decir, la región montañosa que se extiende desde el mar Muerto hasta el golfo elanítico.

3) En tiempo de *Jesucristo*, Palestina fue dividida en reinos o tetrarquías y en provincias. Eran éstas la *Judea*, que comprendía el territorio entre Samaria y la Idumea; *Samaria*, que abarcaba la región existente entre Judea y Galilea; la *Idumea*, que designaba la parte meridional de Palestina; *Galilea*, que confinaba al sur con Samaria, al oriente con el Jordán y el lago de Tiberíades, al norte con la Gaulanítide, Iturea y Fenicia, y al occidente con el mar Mediterráneo; y la *Perea*, que incluía los territorios transjordánicos no ocupados por la confederación de la Decápolis y por el reino nabateo.

II. Orografía de Palestina

Palestina está constituida, como hemos visto, por dos unidades geográficas que la dividen muy naturalmente: la Cisjordania y la Transjordania.

64 Jos 19,49s.
65 1 Re 4,7-19.
66 1 Re 12,1ss.
67 Os 10,7.
68 1 Re 12,29; 2 Re 10,29.
69 1 Re 12,25; 14,17.
70 1 Re 16,23.
71 2 Re 8,20.

A) Cisjordania

Se divide en tres partes, según la configuración del terreno: región montañosa central, costa mediterránea y planicie de Esdrelón con otras de menor importancia.

1. **Región montañosa.**—El yugo montañoso palestinense es la continuación de la cordillera del Líbano, que la llanura de Esdrelón divide en dos partes. Su inclinación occidental hacia la parte mediterránea es bastante suave; en cambio, la que mira hacia el Jordán es muy accidentada y empinada [72].

a) *Montes de Judea.*—La región montañosa de Judá se extiende desde Jerusalén hasta Bersabé, con una longitud aproximada de 70 kilómetros. Su bloque montañoso es algo más uniforme que el de Efraín, y su altitud media sobrepasa un poco a la de aquél. El punto más alto se encuentra entre Hebrón y Halhul, y se llama Sirat el-Balla' (1.027 metros). Nebi Samuil, en las cercanías de Jerusalén, tiene 895 metros; el monte de los Olivos (= Djebel el-Tur) alcanza la altura de 818 metros; el Herodium (= Djebel el-Furedis) se alza a 759 metros.

b) *Montes de Samaria.*—Entre los montes de Efraín sobresale el *Ebal*, con 940 metros, y el *Garizín*, con 881 metros, que flanquean la ciudad de Siquem. Al sur de Siquem y cerca de la antigua ciudad de Silo se alza *Tell-Asur*, con sus 1.016 metros de altura, que constituye el monte más alto de la Palestina central. Al nordeste se encuentran los montes de *Gelboé* (497 metros), y al noroeste los hermosos montes del *Carmelo*, cuyo punto más alto mide 511 metros. El macizo montañoso del Carmelo divide en dos la costa mediterránea de Palestina. A través de él corría el Wadi Leyún, por el cual pasaba en la antigüedad la *via maris*, que unía Egipto con Siria y Mesopotamia. Este importante paso estaba dominado en su entrada norte por la célebre ciudad de Meguiddo.

c) *Montes de Galilea.*—En la región de Galilea existen dos partes bien diferenciadas: la Galilea Alta y la Baja. La líneas de separación entre estas dos partes corre desde San Juan de Acre hasta Cafarnaún. La Alta Galilea es más montañosa. En ella se encuentra el monte más alto de toda Palestina, el *Yarmak*, que mide 1.208 metros. En la Baja Galilea, en cambio, la altura media no sobrepasa los 600 metros. Está compuesta en su mayor parte por la gran llanura de Esdrelón, en medio de la cual se levanta majestuoso el monte *Tabor*, de 588 metros. Existen también otros montes de menos importancia, como los

[72] Cf. L. Szczepanski, *Geographia historica Palestinae Antiquae* (Roma 1926) p.64.

que rodean la ciudad de Nazaret, que alcanzan una altitud de 573 metros.

2. **Costa mediterránea.**—La costa palestinense que da al Mediterráneo forma una estrecha llanura, que es dividida en dos partes desiguales por el monte Carmelo. La parte norte se extiende desde Ras en-Nakura hasta Haifa, y es muy estrecha. Sólo la llanura de San Juan de Acre se abre un poco más, con unos 15 kilómetros de largo por unos tres de ancho. En ella se levanta la ciudad de Séforis, centro administrativo de la Alta Galilea y foco de la insurrección de los judíos contra Roma en los años 66-70 d.C. [73]

La parte sur de la costa mediterránea se extiende desde el monte Carmelo hasta el torrente de Egipto (= Wadi el-Aris), y es más ancha que la anterior. Tiene tres partes: la más septentrional se llama llanura de *Dor* o de *Atlit*, y es la más estrecha de todas; la central es la llanura del *Sarón*, que se extiende desde Cesarea hasta Jaffa, y es muy hermosa y fértil; la más meridional es la llanura *filistea*, así llamada por haber sido el antiguo territorio ocupado por los filisteos. La llanura filistea se unía a la parte montañosa de Judá por la *Sefela* [74], que no es propiamente una llanura—aunque muchas versiones modernas traduzcan por «valle», «llanura»—, sino la región media que se encuentra entre la costa mediterránea y el macizo montañoso central. La Sefela tuvo mucha importancia en la historia de Israel, porque en ella empezaban los valles que permitían el acceso a la parte alta de Judá. Por estos valles subieron muchas veces los ejércitos egipcios, los griegos, los romanos, los de los cruzados y, últimamente, los de los sionistas.

Tres son los principales valles que suben desde la Sefela a la montaña: el de *Ayalón*, que fue escenario de la batalla de Josué contra los reyes cananeos [75], de las guerras de Saúl y David contra los filisteos [76], de los romanos contra la sublevación judía [77], de los cruzados contra los musulmanes, de los sionistas contra los árabes. Por él sube actualmente la carretera general que une Tel-Aviv con Jerusalén. Otro de los valles es el del *Sora*, que recibe su nombre de la ciudad de Sora, patria de Sansón. Fue el escenario de las proezas de Sansón [78] y de las guerras de los filisteos con los israelitas. Por él sube hoy día el ferrocarril que comunica las ciudades de la costa con Jerusa-

[73] Cf. JOSEFO FLAVIO, *Ant. iud.* 18,2,1; R. RABANOS, *Propedéutica Bíblica* p.344 n.157.
[74] Dt 1,7; Jos 9,1; Jue 1,9; 1 Re 10,27; Jer 17,26; Zac 7,7.
[75] Jos 10,9-14.
[76] 1 Sam 14,31; 2 Sam 5,25.
[77] JOSEFO FLAVIO, *De bello iud.* 2,19,5,2.
[78] Jue 13-15.

lén. El tercero y último de los valles es el del *Terebinto*, famoso por el combate entre David y el gigante Goliat [79].

3. **La llanura de Esdrelón.**—Es la mayor de Palestina y probablemente la más rica y fértil. La fertilidad le viene de las aguas del Quisón y de otros riachuelos que descienden de los montes de Samaria y Galilea. La planicie de Esdrelón tiene la forma de un triángulo: el lado norte va desde el Tabor al Quisón, y tiene 25 kilómetros de extensión; el lado oriental corre desde el Tabor a Jenín, con otros 25 kilómetros, y el lado sudoeste une Jenín con el Quisón, y mide 30 kilómetros de largo. El Esdrelón fue el escenario de muchas batallas célebres en la historia israelita antigua: el de la batalla de Barac y Débora contra Sísara [80], de Gedeón contra los madianitas [81], de Saúl contra los filisteos [82], de Josías contra Necao [83], de los Macabeos contra Trifón [84], de los judíos contra los romanos [85], de los sarracenos contra los cristianos y de Napoleón I contra los turcos (año 1799).

La llanura de Esdrelón se une con la *llanura de Beisán*, ya en el valle del Jordán, al sur del lago de Tiberíades, a través del *valle de Yezrael*, por el que corre el arroyo Yalud, que nace en Ein Harod.

También merecen ser mencionadas la llanura *Ard el-Hule*, que comprende la región del lago el-Hule, la *Biq'at Giennesar*, de cinco kilómetros de largo por dos de ancho, que se extiende al noroeste del lago de Tiberíades. En Samaria encontramos tres pequeñas llanuras que se extienden entre los montes Ebal y Garizín: la de *Zemar*, al occidente; la de *Sahl Makhna*, al sur, y la de *Sahl Askar*, al oriente. En Judá no hay ninguna llanura de importancia, si exceptuamos los alrededores de Bersabé, que pueden ser considerados como una llanura, y la llanura de Jericó, que en gran parte es desértica.

4. **Ciudades más importantes de Cisjordania.**—*a)* En *Galilea*. El límite norte de Israel estaba marcado por las ciudades fenicias *Tiro* y *Sidón*, que tuvieron grande importancia en la antigüedad. El rey Hiram de Tiro fue amigo de Salomón y le proporcionó técnicos y material para la construcción del templo de Jerusalén [86]. Estas dos ciudades fenicias son citadas frecuentemente en los profetas, y en muchos casos en sentido

[79] 1 Sam 17,23-51.
[80] Jue 4-5.
[81] Jue 7.
[82] 1 Sam 31.
[83] 2 Re 23.
[84] 1 Mac 12,39-50.
[85] JOSEFO FLAVIO, *De bello iud.* 4,1,8.
[86] 1 Re 5,1-12; 9,10ss.

peyorativo [87]. Jesús llegó en sus correrías apostólicas hasta los confines de Tiro y Sidón [88].

San Juan de Acre es conocida ya en la antigüedad bajo el nombre de *'Acco* (asirio, *Akku;* egipcio, *Akka* o *Aka).* Ptolomeo II (284-247 a.C.) le dio el nombre de *Ptolemais.* En tiempo de los cruzados alcanzó su máximo apogeo. Con la caída en mano de los musulmanes, el año 1291, se inicia su decadencia. Hoy cuenta con unos 10.000 habitantes.

Haifa, la antigua Hepha, es hoy día el puerto principal de la costa mediterránea palestinense y el centro industrial más importante de la Palestina moderna. Es la tercera ciudad—después de Tel-Aviv y Jerusalén—más grande del nuevo Estado de Israel. El número de sus habitantes debe de pasar de los 200.000.

Nazaret en la historia judía era una localidad insignificante y desconocida [89]. Solamente los hechos evangélicos narrados por San Lucas [90] y por San Mateo [91] habían de hacerla célebre en todo el mundo. En tiempo del emperador Constantino fue edificada allí la primera iglesia. Tancredo, en la época de los cruzados, transfirió a Nazaret la sede episcopal de Scitópolis. Baibars destruyó en 1263 todos los monumentos cristianos, que permanecieron en ruinas durante cuatro siglos. En 1620 los franciscanos obtuvieron permiso para levantar un oratorio; en 1730 se levantó una iglesia mayor. En la actualidad se está construyendo una gran basílica en el lugar donde la tradición coloca la anunciación del ángel Gabriel a la Santísima Virgen María. Nazaret fue el escenario de la infancia de Jesús y de su predicación. En ella pasó la mayor parte de su vida. Actualmente es una de las ciudades más importantes de la Galilea.

Caná está un poco al norte de Nazaret, a 14 kilómetros, en la vía que iba de Tariquea a San Juan de Acre. Caná fue el lugar en donde Jesús hizo su primer milagro, convirtiendo el agua en vino [92].

Cafarnaún, una pequeña ciudad a orillas del lago de Tiberíades en la parte noroeste de éste, en donde Jesús desarrolló una gran parte de su ministerio galileo [93]. Hoy día sólo se ven ruinas de la ciudad antigua.

Tiberíades fue fundada por Herodes Antipas entre los años 17 a 22 d.C. Le dio el nombre de Tiberíades a causa del emperador Tiberio. Fue capital de la Galilea hasta el

[87] Am 1,9-12; Is 23,1-18; Jer 27,3; 47,4; Ez 26-28; Zac 9,24; 1 Re 17,9ss.
[88] Mt 15,21.
[89] Jn 1,46.
[90] Lc 1,26; 2,4.39.51; 4,16.
[91] Mt 2,23; 4,13.
[92] Jn 2,1-11.
[93] Mt 8,5; 11,23; Jn 2,12; 4,46; 6,17.

año 61, en que Nerón la dio a Agripa II. A causa de su preponderancia impuso su nombre al lago. En la revuelta contra Roma de los años 66-70 salió indemne, convirtiéndose poco después en el centro principal de la vida religiosa de la nación judía. En Tiberíades fue compuesta la *Mishna*, el *Talmud* de Jerusalén y la *Masora*. En la actualidad es una ciudad de cierta importancia.

b) En la llanura de *Esdrelón* son dignas de mención *Meguiddo*, ciudad cananea importante, que dominaba la *via maris* a su paso por el Carmelo. Los israelitas tardaron bastante tiempo en apoderarse de ella [94]. Salomón la fortificó e instaló en ella un cuerpo de carros de guerra [95]. Aquí fue herido y muerto Josías en la batalla empeñada contra Necao [96]. Hoy día se llama Tell el-Mutesellim.

Tanac era también una ciudad fortificada de los cananeos que defendía el paso de la llanura del Quisón a la de Sarón. Estaba situada cerca de Meguiddo, y como ésta resistió durante largo tiempo a los ataques de los israelitas [97]. Salomón la incluyó en la quinta prefectura [98].

Yezrael era una ciudad perteneciente a la tribu de Isacar [99]. Estaba situada al pie de los montes de Gelboé. La familia de Omri hizo de ella como una segunda capital del reino de Israel. El rey Acab poseía en ella un palacio que lindaba con la viña de Nabot [100]. Jehú hizo perecer en ella la descendencia de la dinastía de Omri [101].

c) En *Samaria*. Entre las más célebres en la antigüedad está *Siquem*, que se levantaba entre los montes Ebal y Garizín. En ella se detuvo Abrahán al entrar en la tierra de Canaán [102], y Jacob [103]; en ella fue enterrado José [104]. Fue la capital del efímero reino de Abimelec [105]. En ella residió el arca de la alianza durante algún tiempo [106]. En ella fue rechazado Roboam como rey y nombrado Jeroboam, siendo la primera capital del reino del norte [107]. Después del destierro, Siquem se convirtió en el centro religioso de los samaritanos. Actualmente en las inmediaciones de Siquem surge la ciudad de Naplusa. El pozo de Jacob, famoso en los anales evangélicos por la narración de San Juan acerca del coloquio de Jesús con la samaritana [108], y la tumba de José son las dos cosas que más han llamado la atención de los peregrinos [109].

94 Jos 17,11ss; Jue 1,27.
95 1 Re 9,15.
96 2 Re 23,29.
97 Jos 12,21; 17,11s; Jue 1,27.
98 1 Re 4,12.
99 Jos 19,18.
100 1 Re 18,45s; 21,1-23; 2 Re 8,29.
101 2 Re 9-10.
102 Gén 12,6.
103 Gén 38,18.
104 Jos 24,32.
105 Jue 9,1-6.
106 Jos 8,33; 24,1-28; Dt 11,29s.
107 1 Re 12,1-19.
108 Jn 4,4-38.
109 Cf. RB 40 (1933) 385-402.

Silo fue el más importante santuario israelítico en tiempo de los jueces. En él residía el arca [110] y allí se reunía el pueblo con motivo de las fiestas [111]. Samuel sirvió en el santuario de Silo antes de que fuera tomado y destruido por los filisteos [112].

Samaria fue fundada por Omri para ser capital del reino de Israel [113]. De ahí que la historia del reino de Israel esté estrechamente relacionada con la de su capital. Fue conquistada por los asirios en el año 721 a.C. [114] Bajo la dominación persa hizo de capital de toda Palestina [115]. Herodes el Grande la reedificó y, en honor de Augusto, la llamó *Sebastiye*, del griego «Sebastos».

Betel fue desde el tiempo de los patriarcas un lugar de culto muy venerado [116]. Al separarse las 10 tribus del norte del reino de Judá, Jeroboam I convirtió Betel en el santuario principal del reino de Israel y estableció en él un becerro de oro [117]. Los profetas Amós y Oseas predicaron contra este abuso [118]. El año 587 fue destruido por los babilonios; pero fue reedificado bajo los persas y conoció cierta prosperidad en la época helenística.

Betorón. Hay dos ciudades con este mismo nombre, y, para distinguirlas, se las designa con las expresiones Betorón *Alto* y Betorón *Bajo*. Estaban situadas en el valle de Ayalón, en los confines de Efraín con Benjamín. Dominaban el acceso de la llanura mediterránea a la montaña [119]. Las dos fueron fortificadas en tiempo de Salomón [120]. Betorón Alto tuvo gran importancia estratégica durante las guerras macabeas [121].

Beisán tocó en suerte a la tribu de Manasés [122], pero durante mucho tiempo la conservaron los cananeos [123]. Todavía en tiempo de Saúl, Beisán era enemiga de Israel y se alió con los filisteos para combatir al rey hebreo. Después de la derrota y muerte de Saúl y Jonatán en Gelboé, sus cadáveres fueron colgados de sus murallas [124].

d) En *Judá* la ciudad más importante era su capital *Jerusalén*. David la conquistó de manos de los jebuseos y la convirtió en capital del nuevo reino [125]. Por eso es llamada en muchos pasajes bíblicos la «Ciudad de David». Salomón la hermoseó levantando en ella el magnífico templo, orgullo de todo israelita, y el palacio real. Con la reforma deuteronómica de Josías, Jerusalén se convertirá en el centro único y exclusivo

110 1 Sam 4,3-4.
111 Jue 21,19-21; 1 Sam 1,3ss.
112 1 Sam 2,18-3,20.
113 1 Re 16,24.
114 2 Re 17,5-6; 18,9-10.34.
115 Esd 4,17; Neh 3,33-34.
116 Gén 12,8; 13,3-4; 28,10ss; 35,1-16.
117 Re 12,29; 13,32.
118 Am 7,12-14; 2 Re 23,15-18.
119 Jos 10; 1 Sam 13,18; 14,23.
120 1 Re 9,17.
121 1 Mac 7,39s; 9,50.
122 Jos 17,11-13.
123 Jue 1,27.
124 1 Sam 31,10.
125 2 Sam 5,6ss.

del culto israelita. Nabucodonosor la destruyó en 587, pero fue reconstruida por los exilados vueltos a Palestina. Herodes el Grande la embelleció con un grandioso templo y con dos suntuosos palacios: la torre Antonia y el palacio de Herodes. En ella predicó Jesús muchas veces; en ella murió y resucitó. Desde entonces Jerusalén es la Ciudad Santa por excelencia.

Belén está a unos ocho kilómetros al sur de Jerusalén[126]. Cerca de ella murió Raquel[127]. En ella se desarrolla el idilio entre Booz y Rut[128]. En ella nació David[129]. Pero lo que la ha hecho extraordinariamente famosa fue el nacimiento de Jesucristo[130]. Desde mediados del siglo II se sabía que este hecho había tenido lugar en una gruta. Sobre ésta levantó Constantino en 325 una basílica de cinco naves que todavía subsiste hoy día. Actualmente Belén es una de las ciudades más importantes de Palestina árabe.

Hebrón es una de las ciudades más antiguas del Próximo Oriente. Los patriarcas hicieron de ella el centro principal de su vida[131]. Abrahán compró en ella la gruta de Macpela, en donde fueron enterrados Sara, Abrahán, Jacob y Lía. Fue una de las ciudades levíticas y de refugio[132]. David estableció en ella su corte durante siete años y medio hasta que conquistó Jerusalén[133]. Durante el destierro babilónico cayó en poder de los idumeos. Judas Macabeo la desmanteló[134], y los romanos la quemaron durante la revuelta de los años 66-70 d.C. Hoy día los árabes la llaman *El-Khalil*, haciendo referencia a Abrahán, que en la antigua literatura religiosa es llamado frecuentemente «el amigo de Dios»[135].

Gabaón fue una ciudad amorrita que, gracias a una estratagema, logró hacer alianza con los israelitas[136], librándose así del exterminio decretado contra los cananeos. El santuario del lugar alto de Gabaón tuvo bastante importancia al comienzo del reinado de Salomón. El nuevo rey fue allí a ofrecer sacrificios, y Yahvé le otorgó la sabiduría[137].

Masfa, actualmente Tell en-Nasbe, fue centro religioso y político importante en tiempo de los jueces. En ella se reunían los israelitas para ofrecer libaciones y sacrificios[138]. El rey Asa la fortificó para defenderse de Israel[139]. Después de la ruina de Jerusalén por mano de los babilonios, Godolías escogió Masfa como capital de la Judea[140]. En ella reunió Judas Ma-

126 Jue 1,1.
127 Gén 25,19; 48,7.
128 Rut 1,1ss; 2,4; 4,11.
129 1 Sam 16,1; 17,12.
130 Miq 5,1; Mt 2,1-16; Lc 2,4-15; Jn 7,42.
131 Gén 35,27-29; 50,13.
132 Gén 23; 25,9; Jos 20,1-9.
133 2 Sam 2,1-3.11.32; 3,2.
134 1 Mac 5,65.
135 Is 41,8; Sant 2,23.
136 Jos 9,1-27.
137 1 Re 3,4-14.
138 Jue 20,1-3; 21,1-8; 1 Sam 7,5-16.
139 1 Re 15,22.
140 2 Re 25,23ss; Jer 40,41.

cabeo sus tropas y dirigieron al Señor fervientes oraciones para que les ayudara contra los enemigos del pueblo elegido [141].

Jericó fue la primera ciudad cananea conquistada por Josué [142]. El oasis de Jericó estaba poblado por benjaminitas. Con frecuencia, en la Biblia se la llama la «Ciudad de las palmeras» [143]. Eliseo la visitó y saneó sus aguas [144]. Herodes el Grande la embelleció y murió en ella. Jesús pasó en varias ocasiones por ella, hospedándose en casa de Zaqueo [145] y curando a un ciego [146]. Las excavaciones hechas últimamente en el antiguo Tell es-Sultan han traído a la luz del día uno de los núcleos urbanos más antiguos de la tierra actualmente conocidos, pues ha sido datado del 7.000 a.C.

Guibea está situada un poco al norte de Jerusalén en tierra de Benjamín [147]. Fue la ciudad natal de Saúl y su primera capital [148]. Las excavaciones llevadas a cabo en ella han permitido descubrir los restos de la ciudadela de Saúl.

Bersabé fue un lugar muy importante en tiempo de los patriarcas [149]. Sobre todo la vida de Isaac está íntimamente relacionada con Bersabé [150]. En tiempo de Samuel existía allí un santuario, y sus hijos administraban justicia [151]. Amós condena el santuario de Bersabé al mismo tiempo que el santuario de Dan, al norte de Palestina [152]. Después del destierro babilónico fue repoblada [153].

e) En la *costa mediterránea.* Son dignas de recuerdo *Cesarea,* edificada por Herodes el Grande y dedicada a César Augusto. Fue la residencia oficial de los procuradores romanos. En aquel tiempo era el mejor puerto marítimo de Palestina. La población era en su mayoría romana y griega. En ella predicó el Evangelio el diácono Felipe [154]; en ella convirtió San Pedro al centurión Cornelio [155]. San Pablo pasó por ella camino de Tarso [156] y a la vuelta de sus viajes misioneros [157]. En ella estuvo preso dos años y, habiendo apelado al César, embarcó allí para Roma [158]. El rey Herodes Agripa tuvo en ella su residencia y allí murió [159]. Conservó su importancia en los primeros siglos de nuestra era, siendo sede episcopal importante. En Cesarea compuso Orígenes sus famosas *Hexaplas* y otras obras importantes. Pánfilo dotó a Cesarea de la más rica biblioteca

141 1 Mac 3,46.
142 Jos 6.
143 Dt 34,3; Jue 3,13.
144 2 Re 2,19-22.
145 Lc 19,1-10.
146 Mt 20,29-34.
147 Jue 19,12.
148 1 Sam 10,10; 11,4.
149 Gén 21,33; 22,19.
150 Gén 26,23ss; 46,1-4.
151 1 Sam 8,1-3.
152 Am 5,5ss.
153 Neh 11,30.
154 Act 8,40.
155 Act 10,1-24; 11,11.
156 Act 9,30.
157 Act 18,22; 21,8.
158 Act 23,23-27,2.
159 Act 12,19-23.

del Oriente después de la de Alejandría. Eusebio, el padre de la historia eclesiástica, fue obispo de dicha ciudad; y Procopio, historiador del reino de Justiniano, nació en ella.

Jafa era conocida ya desde la antigüedad, sobre todo en los documentos egipcios. Estuvo en poder de los filisteos durante bastante tiempo. Su puerto fue el más importante de Palestina en los tiempos antiguos [160]. En la época griega se distinguió como base militar y como centro de acuñación de moneda [161]. En el año 142, Simón Macabeo se apoderó de ella, abriendo así la vía al comercio judío con los demás estados ribereños del Mediterráneo [162]. Jafa fue el escenario de varios episodios milagrosos de la vida de San Pedro [163].

Tel-Aviv fue fundada en 1909 por una colonia de judíos que se instaló a dos kilómetros al norte de Jafa. Ha crecido de tal manera en los sesenta años que lleva de vida, que hoy día es la ciudad más populosa del nuevo Estado de Israel y su capital política. Actualmente Jafa y Tel-Aviv están ya unidas y forman una sola ciudad.

Lidda, conocida antiguamente bajo el nombre de *Lod*, es una ciudad que se levanta en la llanura de Jafa. En ella curó San Pedro al paralítico Eneas [164]. En Lidda está actualmente el aeropuerto de Israel.

Accarón o Ecrón era la más septentrional de las cinco satrapías filisteas. Se hallaba emplazada en la Sefela, entre los términos de Judá y de Dan [165]. Desde Acarón los filisteos devolvieron el arca a Bet-Shemes [166]. En ella se veneraba de modo especial al dios Beelzebub, el dios caza-moscas [167]. En 147 a.C. Alejandro Balas concedió a Jonatán Acarón y sus dependencias [168].

Gat era la capital de otro de los principados filisteos. El rey Aquis de Gat acogió a David cuando era perseguido por Saúl [169]. Era la más oriental de las satrapías filisteas y estaba cerca del pueblo actual Beit-Gibrin.

Azoto o Ashdod fue una ciudad de los anaqim, y más tarde de los filisteos. Era célebre por su templo del dios Dagón [170]. Se sometió a Teglat-Falasar III y fue constituida capital de la provincia asiria de *Asdudu* en 711 a.C. Jonatán Macabeo la

160 2 Crón 2,15; Esd 3,7; Jon 1,3.
161 1 Mac 10,75s; 15,28-35; 2 Mac 4,21; 12,3.
162 1 Mac 11,6; 12,33; 13,11; 14,5.34.
163 Act 9,36-43; 10,9-16.
164 Act 9,32-35.
165 Jos 13,3; 15,11.45s; Jue 1,18.
166 1 Sam 5,10; 6,16; 7,14.
167 2 Re 1,1-16; Am 1,8; Zac 9,5.
168 1 Mac 10,89.
169 1 Sam 27,2-11.
170 Jos 11,22; 13,3; 15,46; 1 Sam 5,1-7.

incendió el año 147, y más tarde Juan Hircano [171]. Reedificada por Gabinius, fue dada como patrimonio a Salomé, hermana de Herodes, y a Lidia [172].

Ascalón se convirtió hacia el año 1200 a.C. en una de las cinco satrapías filisteas. Figura en las gestas de Sansón [173], pero se conservó extraña al judaísmo [174]. En 734 era tributaria de Asiria; sin embargo, Senaquerib la despojó de sus colonias de la región de Jafa en 703. Abrazó pronto y apasionadamente el helenismo. Herodes el Grande la embelleció con baños, peristilos y fuentes.

Gaza es ciudad muy antigua. En el siglo XVIII antes de nuestra era, los mineos comerciaban activamente con ella. Los faraones egipcios la tuvieron casi siempre como base de operaciones en Palestina y en Siria. Fue también una pentarquía filistea. Teglat-Falasar la sometió en 734. Después de un fuerte asedio fue conquistada por Alejandro Magno y se convirtió en una floreciente ciudad helenística.

B) Transjordania

El territorio transjordánico constituye una verdadera meseta, con una altura de 600 a 800 metros. Es una especie de plataforma que se pierde hacia el este en el gran desierto siroarábigo. Está cortada por cuatro valles que descienden hacia la depresión del Jordán. Son los valles del Yarmuk, del Yaboq, del Arnón y del Wadi Hesa.

1. **Montes principales.**—*a)* Montes de la *Gaulanítide.* Son de origen volcánico. El más alto de entre ellos es el Djebel Djolam, de 1.230 metros de altitud, al nordeste del lago de Tiberíades.

b) Los montes *Haurán,* que antiguamente se llamaban *Selmón,* alcanzan en el Tell el-Djena los 1.840 metros. El volcán apagado el-Garara el-Qiliye mide 1.211 metros. Los montes Haurán constituían la Traconítide, que era una región árida y casi desierta [175].

c) Montes de *Galaad.* Eran los comprendidos entre el Yarmuk y el Wadi Hesban. Galaad constituía una región llena de bosques, entre los cuales merece recordarse el bosque de Efraín en el que encontró la muerte Absalón [176]. Los montes

171 1 Mac 10,84; 16,10.
172 Josefo Flavio, *Ant. iud.* 14,4,4; 16,8,1.
173 Jue 14,19.
174 Jos 13,3; 1 Sam 6,17.
175 Traconítide proviene del griego τραχυς, que significa lugar «pedregoso, estéril».
176 2 Sam 18,6-15.

principales son: Umm ed-Dereg, de 1.300 metros, al norte del río Yaboq y al noroeste de Gerasa; el-Mesar, de 882 metros; Djebel Osha, de 1.058 metros, al norte de Es-Salt, y el Djebel Amman, de 1.086 metros, al sudeste de Es-Salt.

d) Montes de *Moab*, entre los cuales el más conocido es el monte *Nebo*, de 802 metros de alto, desde donde Moisés contempló la tierra prometida y en donde murió [177]. El más alto, sin embargo, es el monte el-Mese, de 1.240 metros, que emerge de la alta meseta meridional, la cual mide en algunos puntos hasta 1.000 metros de altitud.

2. **Ciudades más importantes.**—*Astarot* era una de las capitales de Og, rey de Basán [178]. Es mencionada en El-Amarna y por Tutmosis III. Estuvo habitada durante el Bronce y Hierro I.

Gadara fue una de las ciudades de la Decápolis. Era famosa por sus termas. Fue también una plaza fuerte de Galaad y un centro floreciente de cultura.

Ramot Galaad fue el centro de una de las prefecturas salomónicas que se extendía al norte y al sur del río Yarmuk [179]. Luchando por su posesión, encontró el rey Acab la muerte bajo sus muros [180]. Jehú fue consagrado y proclamado rey en ella [181]. Era ciudad levítica y de refugio en la tribu de Gad [182].

Gerasa pertenecía a la Decápolis y estaba situada en la cuenca del Yaboq. Fue en la época de los Antoninos (117-180 d.C.) cuando gozó de mayor prosperidad y se embelleció con sus mejores edificios. Hoy día su importancia radica en las grandiosas ruinas que demuestran su esplendor durante el período romano-bizantino.

Ammán fue llamada antiguamente *Rabbat Ammón*. Era la capital de los ammonitas [183]. Fue conquistada por el ejército de David [184], pero parece que la conquista no duró mucho. El rey Ptolomeo Filadelfo la helenizó y le dio el nombre de *Filadelfia*. Antíoco III logró arrebatarla definitivamente a los lagidas el año 199 a.C. Actualmente es la capital del reino hachemita de Jordania, con una población de más de 100.000 habitantes.

177 Dt 32,49-52.
178 Jos 9,10; 12,4; 13,12.31.
179 1 Re 4,13.
180 1 Re 22,3-24; 2 Crón 18.
181 2 Re 8,28; 9,1-14; 2 Crón 22,5ss.
182 Dt 4,43; Jos 20,8; 21,38; 1 Crón 6,65.
183 Jos 13,25; 2 Sam 11,1; Am 1,14.
184 2 Sam 11,1; 12,27-29.

CAPITUTO 2

I. Hidrografía de Palestina

Palestina es bastante pobre en corrientes de agua. El río más conocido es el Jordán, que a su paso forma los lagos el-Hule y Tiberíades y termina su curso constituyendo el gran lago conocido con el nombre de «mar Muerto». El Jordán también tiene algunos afluentes de cierta importancia. En la vertiente mediterránea sólo son dignos de mención el Quisón y el Yarkón.

1. **Ríos de la vertiente mediterránea.**—Son muchos los riachuelos que descienden de la montaña hacia el Mediterráneo; pero son en general de poca importancia. Los principales son el *Nahr el-Litani*, o río *Leontes* (= Nahr el-Kasimiye), que forma durante parte de su recorrido el límite natural entre Líbano y Palestina. También se puede recordar el Nahr Na'amen (= Bellus) [185], al sur de San Juan de Acre, de poca importancia. El río *Quisón* (= Nahr el-Mukatta'), llamado asimismo el torrente Cisón y «aguas de Meguiddo» [186], recorre la llanura de Esdrelón por su parte meridional y desemboca en el Mediterráneo al norte de Haifa. El Nahr ez-Zerka (= Crocodillón) vierte sus escasas aguas en el Mediterráneo al norte de Cesarea. El río *Yarkón* o *Nahr el-Audja* nace en la fuente de Ras el-Ain, a 13 kilómetros de la costa mediterránea en línea recta. Es el río principal de la llanura de Sarón. Desemboca al norte de Tel-Aviv. Al sur de Gaza pasa el Wadi Gazze, que gran parte del año está seco.

2. **Ríos de la vertiente del Jordán.**—*a)* El *Jordán.* Es uno de los ríos más famosos del mundo por su historia. Recoge la mayor parte de las aguas de Palestina. Nace en las faldas del Hermón. Tres son las fuentes principales que le dan vida: *Ain Hasbeia,* que nace en la pendiente occidental del Hermón y forma el río Nahr el-Hasbani; la fuente de *Tell el-Kadi* o *Leddán,* que nace junto a la que fue ciudad bíblica de Dan, es la más abundante de todas; la fuente de *Banías* (= Paneas o Cesarea de Filipo), que brota al pie de la gruta del dios Pan [186]. Estas tres fuentes confluyen en un solo río en la llanura Ard el-Hul, y, después de recorrer ésta en una extensión de unos 10 kilómetros, desemboca en el lago *Bahret el-Hule,* llamado antiguamente lago «Semaconitis». El lago *el-Hule* o *Merón* tiene seis kilómetros de largo por cuatro y medio de

[185] Cf. Plinio, *Hist. Nat.* 5,19.
[186] Cf. Josefo Flavio, *Ant. iud.* 15,10,3.

ancho. A él confluyen otros varios riachuelos de menor importancia.

El Jordán recorre 16 kilómetros desde su salida del lago el-Hule, con un descenso de 280 metros, hasta su entrada en el lago de Tiberíades. Al sur de el-Hule y a poca distancia de él pasaba la *via maris* que desde San Juan de Acre se dirigía hacia Damasco [187].

A partir del lago de Tiberíades, el Jordán discurre por el fondo de un valle que recibe el nombre de *Gor* (= «región baja, cavidad»). El Gor tiene una anchura que varía en su recorrido: en las proximidades del lago de Tiberíades es de unos seis kilómetros, junto a Beisán es de unos 13 kilómetros y al tocar el mar Muerto es de 19 a 23 kilómetros. El Gor se encuentra encajonado entre montes, que en la parte occidental tiene una altura de 600 metros y en la oriental llega hasta 1.100 metros sobre el nivel del Mediterráneo y a 1.350 metros sobre el nivel del valle. El valle del Jordán entre el lago de Tiberíades y el mar Muerto está formado como por tres «terrazas» que van descendiendo escalonadamente desde los montes hacia el río. La superior está formada por colinas sin vegetación, estériles y desiertas, exceptuando algunos oasis. La mediana está salpicada de pequeñas plantas y arbustos y es, en general, improductiva. La parte ínfima, que suele tener alrededor de 17 metros de alta y de medio a tres kilómetros de ancha, es llamada *ez-Zor* a causa de la densidad de plantas y árboles que en ella crecen. En primavera, sobre todo en el mes de abril, se inunda en esta parte de agua a causa del deshielo del monte Hermón. En sus orillas se desarrolla todo género de plantas: sauces, juncos, álamos, plátanos y támaris. Está también poblado por muchos animales que se esconden en sus espesuras. Por en medio de esta última «terraza» fluye el Jordán, que al norte suele tener entre unos seis a 30 metros de ancho, y en las proximidades del mar Muerto su anchura llega hasta los 60 metros; la profundidad media es de unos tres metros.

La distancia recorrida por el Jordán desde el lago Tiberíades hasta el mar Muerto en línea recta es de 105 kilometros; pero en la realidad son unos 300 kilometros de recorrido debido a los innumerables meandros que tiene el río.

Los afluentes principales del Jordán son, por el lado de Transjordania: el *Yarmuk*, que forma actualmente la frontera entre Siria y Jordania, y desemboca en el Jordán a ocho kilómetros al sur del lago de Tiberíades. El Yarmuk nace en la montaña de los Drusos, y, después de recorrer 21 kilómetros

187 Cf. PLINIO, *Hist. Nat.* 5,15.

entre montañas, forma una llanura que recorre por espacio de 55 kilómetros. Es el más caudaloso de los afluentes del Jordán. Otro de los afluentes, el segundo en importancia, es el *Yabboq* (= Nahr ez-Zerqa), que nace en las cercanías de Ammán, y, después de recorrer 70 kilómetros, desemboca en el Jordán un poco al norte de Ed-Damiye.

Los afluentes del lado de Cisjordania son de poca importancia. Los tres principales son: *Wadi el-Biré*, que nace al pie del Tabor y mantiene sus aguas durante todo el año. Desemboca en el Jordán a unos 12 kilómetros al sur del lago de Tiberíades. *Nahr Djalud* riega con sus aguas la llanura de Beisán y desemboca en el Jordán en las inmediaciones de esta ciudad. El *Wadi Far'a* comienza en las fuentes de Tell el-Far'a y recorre unos 30 kilómetros antes de desembocar en el Jordán. Su curso de agua es tan abundante como la de Nahr Djalud. Vierte sus aguas en el Jordán a nueve kilómetros al sur de Ed-Damiye [188].

b) El *lago de Tiberíades*, llamado también lago de *Genesaret* y *mar de Galilea*, está formado por las aguas del Jordán y de algunos riachuelos de los montes circunvecinos. Tiene forma oval, y mide 21 kilómetros de largo por 12 kilómetros de ancho; su profundidad máxima es de 48 metros; está a 212 metros bajo el nivel del Mediterráneo. El agua del lago es buena y salubre, aunque un poco terrosa; en ella se cría gran cantidad de peces. En la parte occidental, y un poco al norte de Tiberíades (ciudad), forma una hermosa llanura de unos seis kilómetros de largo por dos a cuatro de ancho, que antiguamente se llamaba «tierra de Genesar». Su vegetación es extraordinaria. También en la orilla transjordánica forma algunas pequeñas llanuras, especialmente en la parte norte. El lago de Tiberíades se hizo famoso a raíz de la predicación de Jesús, el cual desarrolló parte de su ministerio galileo a orillas del hermoso lago.

c) El *mar Muerto* es designado en la Sagrada Escritura con varios nombres: «mar de la Sal», «mar de la soledad», «mar oriental», «mar de Sodoma», «lago Asfaltites» (Josefo). Actualmente los árabes lo llaman *Bahr Lut* (= «mar de Lot»). Tiene 80 kilómetros de largo por 16 kilómetros de ancho y se encuentra en una depresión a 392 metros bajo el nivel del Mediterráneo. Su profundidad máxima es de unos 400 metros (= —792 metros). A causa del encajonamiento, del fuerte calor allí reinante y de la sequedad del ambiente, la evaporación es muy intensa. Esta es la razón de que el mar Muerto mantenga más

[188] F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* I p.169-176.

o menos el equilibrio entre el agua que recibe y la que evapora. Diariamente se evaporan unos 9.000.000 de metros cúbicos de agua. Las aguas del mar Muerto contienen un tanto por ciento de sales muy superior al de los mares ordinarios. Tiene un 25 por 100 de sal, es decir, seis veces más que los océanos. De ahí que el agua sea más densa, con un peso específico que oscila entre 1,021 y 1,256. Las muchas sales que contiene, cloruro de magnesio de 9 a 15 por 100, sal marina de 5 a 9 por 100, cloruro de calcio 2,3 a 3,7 por 100, cloruro de potasio 0,3 a 1,7 por 100, y en menor cantidad bromuro de magnesio, cloruro de manganeso, sulfato y carbonato de cal, impiden a los peces vivir en sus aguas. Los peces del Jordán y del Arnón que son arrojados en el mar Muerto mueren al minuto de entrar. Las orillas son áridas a causa de la sal, y solamente crece algún que otro arbusto. En la parte meridional se ve flotar en sus aguas bastante asfalto y alquitrán [189].

Según opinión de bastantes autores, la antigua Pentápolis, a la que pertenecían Sodoma y Gomorra, estaba situada al sur del mar Muerto. Un cataclismo terrestre, del que se encontrarían vestigios en Gén 19,24-25, habría sumergido aquella región bajo las aguas del mar Muerto [190].

En el mar Muerto desembocan algunos ríos y wadis entre los que merecen destacarse, en la parte oriental, el *Wadi Zerqa Ma'in*, cuyo caudal procede en gran parte de las fuentes termales de Ain ez-Zerqa, y, sobre todo, el río *Arnón*, el más caudaloso de los tributarios del mar Muerto después del Jordán. Nace en Leggun, en Transjordania, y después de un recorrido de 51 kilómetros, vierte sus aguas en el mar Muerto. Su caudal de agua en abril es de dos metros cúbicos por segundo (el Jordán da 95 metros cúbicos por segundo); en ellas se crían muchos peces. El *Wadi el-Hesa* desemboca en la parte sur del mar Muerto, y vierte en él un caudal de 300 a 400 litros por segundo.

II. Clima de Palestina

Palestina, por el hecho de estar situada entre el desierto de la Arabia y el mar Mediterráneo, posee un clima en el que influyen elementos del mar y del desierto. Por eso el calor y la sequía son mayores en las zonas próximas al desierto que en aquellas que están bajo la influencia del Mediterráneo. La

189 Cf. F. M. Abel, *Une croisière à la Mer Morte:* RB 6 (1909) 213-242.386-411.592-605; 7 (1910) 92-112.217-233; 38 (1929) 237-260.

190 Cf. A. Mallon, *Les fuilles de l'Institut Biblique Pontifical dans la vallé du Jourdain:* Bi 11 (1930) 3-22.23-62.129-148.149ss.

mayor o menor altura de las regiones palestinenses influye también en su clima. La parte alta de la Palestina central tiene un clima menos caluroso en verano debido a la brisa mediterránea que sopla diariamente a partir de las once o doce de la mañana, y en invierno es más frío. El valle del Jordán, en cambio, que está casi todo él bajo el nivel del Mediterráneo, es muy caluroso: en verano llega hasta 60 grados de calor.

1. **Las estaciones del año.**—En Palestina sólo se dan dos estaciones bien diferenciadas: el verano, o estación seca, y el invierno, o estación de las lluvias. La primavera y el otoño apenas son perceptibles. La estación seca se extiende desde mayo hasta septiembre, durante la cual no suele llover nunca [191]. Sin embargo, el rocío de la noche es intenso durante este tiempo; gracias a él se refresca la atmósfera y las plantas pueden soportar el calor y la sequedad atmosférica. El invierno abarca desde el mes de noviembre hasta el de marzo. En este período, las lluvias son intensas y frecuentes. Tan intensas son a veces, que, a pesar de que los días lluviosos no suelen pasar mucho de los 60, algunas regiones de Palestina registran índices pluviométricos superiores a las zonas más húmedas de Europa. En la región de la costa mediterránea se han llegado a registrar hasta 200 milímetros de lluvia en un solo día, y, junto al lago de Tiberíades, la precipitación lluviosa en una ocasión fue de 109 milímetros en hora y media [192]. La región de la alta Galilea alcanza los 1.000 milímetros de lluvia anuales, cifra que en Europa sólo obtienen las montañas y las regiones marítimas. La región montañosa central y las montañas de Transjordania reciben unos 700 milímetros de lluvia, que sobrepasan los 615 milímetros de Londres; Jerusalén recibe unos 550 milímetros, que se aproximan bastante a los 575 de París. La parte sur de la costa mediterránea, la Galilea oriental y la meseta transjordánica alcanzan unos 400 milímetros, a los que apenas llega Madrid. Las zonas desérticas reciben unos 100 milímetros de lluvia anuales [193].

A veces también pueden caer lluvias en los meses de octubre y de abril; es lo que la Biblia llama «lluvias tempranas y tardías» [194]. Pero su volumen suele ser relativamente pequeño. Tomadas en conjunto no llegan a un décimo del total. Estas lluvias son excepcionales, y por eso suelen ser consideradas de gran valor para el campo [195].

191 Cf. 2 Sam 21,10.
192 Cf. M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte* (París 1958) I p.28.
193 Cf. M. du Buit, ibid., p.30-31.
194 Jer 5,24.
195 Dt 11,14.

2. **La temperatura.**—Por lo que se refiere a la temperatura, Siria y Palestina la tienen suave y sana en relación con los demás países circunvecinos. La diferencia entre el día y la noche, entre el invierno y el verano, es relativamente moderada. En Mosul, en la alta Mesopotamia, por ejemplo, la temperatura media en julio es de 44 grados durante el día y 27 durante la noche; en cambio, la de enero es de 10 en el día y 0 en la noche. En Alepo (Siria), la temperatura en julio es de 36 en el día y 21 en la noche; en invierno es la misma de Mosul. La de Jerusalén es en julio de 31 grados durante el día y 17 durante la noche; en enero es de 12 en el día y 6 en la noche; a veces, sin embargo, baja algo más y puede nevar dos o tres días. En la costa mediterránea, desde Jaffa hacia el norte, la temperatura suele ser de unos 28 grados en el día y 24 en la noche durante el verano; pero a causa de la gran humedad de la atmósfera, resulta sumamente molesto el calor; en invierno es de 17 y 10 grados durante el día y la noche respectivamente. La parte sur de la costa tiene veranos mucho más soportables e inviernos más suaves, debido a la menor humedad y a la brisa y vientos que corren. En la depresión central del Jordán, el calor en verano es muy grande: en mayo anda por los 40 grados y en julio por los 50, e incluso sube a veces hasta 60. De ahí que resulta una temperatura difícil de soportar para los que están acostumbrados a la temperatura de la montaña [196].

3. **Los vientos.**—En *verano*, la situación meteorológica suele ser muy estable y regular, y por eso no se produce ninguna lluvia. Una zona de baja presión ocupa las regiones cálidas de la Mesopotamia y se extiende hasta Chipre. En torno a ella giran masas de aire que vienen del oeste sobre Siria y Palestina, que, si bien se han refrescado y humedecido un poco a su paso por el Mediterráneo, no es suficiente para producir la lluvia. Pero, en cambio, da lugar a abundante rocío que refresca las noches y es muy útil para los árboles. En Galilea y en el Líbano se forman a veces espesas condensaciones de nubes. Durante algunos días puede soplar el viento llamado *jamsin*, que viene del desierto siro-arábigo. Es un viento cálido que a veces arrastra nubes de arena y puede dañar la cosecha de cereales y de frutas.

En el *invierno*, los vientos del oeste y del noroeste provenientes de las regiones polares suelen producir las lluvias más abundantes. Pero también pueden correr vientos del sudoeste, que traen sobre Palestina un aire húmedo de origen tropical

196 Cf. M. du Buit, o.c., I p.31-32.

o del Mediterráneo, cuya temperatura es parecida a la del suelo. En este segundo caso no se producen lluvias, pero sí abundante rocío que puede ser muy útil a las plantas. Los vientos fríos del este y del nordeste duran solamente algunos días [197].

Los *vientos locales* más importantes son las brisas. En el verano se advierte claramente la brisa del mar que comienza a soplar hacia el mediodía. La brisa de la tierra sopla durante algunas horas antes de salir el sol.

También pueden existir corrientes de aire de cierta intensidad durante algunas horas, provenientes de la gran diferencia de temperatura. Así sucede con el lago de Tiberíades, que, debido a su situación a 212 metros bajo el nivel del Mediterráneo, tiene a veces una gran diferencia de temperatura entre su superficie y las capas atmosféricas más altas que lo rodean. Entonces se producen violentas tempestades que sacuden el hermoso lago durante varias horas. También en las regiones desérticas se producen en algunas ocasiones torbellinos y trombas de aire y polvo; pero suelen ser de poca intensidad, de forma que nunca son peligrosas [198].

III. La flora y la fauna de Palestina

1. **Las plantas y árboles.**—*a)* Tiene especial importancia entre los cereales el *trigo*, que forma la base de alimentación de la población palestinense. Su cultivo fue introducido en dicha región desde los primeros tiempos de la agricultura. Después del trigo destaca en importancia la *cebada*, que se puede criar en terrenos más secos y, debido a su maduración rápida, permite aliviar las escaseces de fin de año. Entre las plantas leguminosas merecen especial mención las *habas* y las *lentejas*, que se cultivan en tierras buenas y ricas, principalmente en las llanuras. También se cultivan diversas especies de arvejas forrajeras que en caso de necesidad pueden servir para alimentar a los hombres [199].

Modernamente se ha introducido el cultivo de muchas clases de hortalizas que eran desconocidas en la antigüedad bíblica, especialmente en la llanura de Esdrelón, en la costa mediterránea y en los alrededores de Jericó. A éstas pertenecen el mijo, el sésamo, los tomates, la sandía, la remolacha azucarera, el algodón.

[197] Cf. M. du Buit, ibid., p.28-29.
[198] Cf. Du Buit, ibid., p.29.
[199] Cf. Du Buit, ibid., p.43.

Entre los árboles frutales figura en primer lugar el *olivo*, muy apreciado ya por los antiguos israelitas y hoy por los árabes y judíos. También la *vid* tuvo mucha importancia entre los israelitas del Antiguo Testamento. Con frecuencia encontramos alusiones en la Biblia al vino y a la viña [200]. La *higuera* se cultiva igualmente en Palestina desde tiempo inmemorial. El *manzano* se planta y se cultiva también, aunque en menor cantidad y en lugares frescos bien determinados. El *granado* y el *almendro* se encuentran frecuentemente en Palestina. El *plátano* se da sobre todo en la costa mediterránea, en donde el clima es más suave, y en la llanura de Jericó, que es realmente tropical. El *naranjo* se cultiva en la costa mediterránea desde Jaffa hasta Beirut.

b) Antiguamente parece ser que en Palestina y en el Líbano abundaban los bosques y la vegetación arbórea. Sería debido a la invasión árabe y después a la ocupación turca de estos territorios el que los bosques comenzaran a ser talados y destruidos.

La vegetación arbórea de Palestina ofrece muchos ejemplares de hoja perenne, por el hecho de que el invierno es allí una estación de vida vegetal intensa. Se dan muchas especies de *pinos*, entre los que destacan los *cedros* del Líbano, de los que quedan aún restos importantes en el Líbano. En la Transjordania central, en la alta Galilea y en el monte Carmelo crecen las *encinas* en medio de las cuales nacen arbustos de mata baja y tupida, laureles, lentiscos y arbustos espinosos. Existen también otras especies de árboles que se desarrollan especialmente en las llanuras y en las ciudades, como el *terebinto*, el *tamarisco*, el *sicomoro*, el *eucalipto* y las *palmeras*.

Hoy día se lleva a cabo en toda Palestina, de modo especial en la parte ocupada por el Estado de Israel, una intensa repoblación forestal que con el tiempo se espera vuelva a dar a Palestina su antigua fisonomía: un territorio salpicado de bosques [201].

2. **Los animales de Palestina.**—*a)* En los tiempos antiguos, cuando en Palestina existían todavía muchos bosques, parece que se daba en ella una fauna salvaje bastante rica. Sin embargo, con la desaparición progresiva de los bosques, fue desapareciendo también la riqueza de animales.

El elefante existió en Palestina en los tiempos prehistóricos, y en ciertas regiones de Siria se mantuvo hasta el siglo XV a.C.

200 Gén 9,20-21; Ex 29,40; Núm 15,5-7; Lev 10,9; Is 5,1-7; 51,22; Jer 25,15; Prov 23, 31; Jn 2,3.

201 Cf. M. du Buit, o.c., I p.41-43.

El *león* parece que todavía se hallaba en las espesuras del Jordán en la Edad Media. En la alta Galilea y en los montes de Transjordania se encuentran aún algunos ejemplares de una especie de *pantera* que debió de abundar en tiempos pasados. En el desierto son frecuentes las *hienas*, los *revezos* y los *chacales*. También se dan en el campo las *gacelas* y los *jabalíes*. El *lobo* existe todavía en la alta Galilea y en el Líbano; y una especie de *oso* en la montaña de Siria. El *raposo* o *zorro* se da igualmente, aunque es menos frecuente. El *ciervo* y el *corzo* existieron en Palestina hasta comienzos de siglo [202].

A fines del siglo pasado todavía existían a orillas de N. Zarqa (= río Yabboq) pequeños *cocodrilos*. Los reptiles más importantes actualmente de Palestina son el *camaleón* y el *lagarto*. También se dan diversas especies de *escorpiones*. La *langosta*, originaria de Arabia y del Sinaí, invade regularmente el Negueb y el Gor del Jordán y llega incluso hasta las partes montañosas de Palestina.

Las *aves* principales son: el *avestruz* del desierto arábigo; la *cigüeña*, que suele pasar por Palestina en abril y mayo; distintas aves de rapiña, como el *gavilán*, el *halcón*, una clase de *águilas*, *cuervos*, *perdices*, *palomas*, *tórtolas*. Se dan igualmente otras muchas especies de pájaros de menor importancia.

Los *peces* del Jordán y del lago de Tiberíades, aunque no son de gran calidad, son comestibles y sirven de sustento a ciertos sectores de la población palestinense. Sus especies están emparentadas con las de Etiopía y Egipto.

b) Los *animales domésticos* son en general los corrientes entre una población agrícola. El *ganado vacuno* prospera en aquellas regiones palestinenses donde se dan pastos suficientes durante el verano; en los demás lugares, las *vacas* son raquíticas y flacas. Los *caballos* son también bastante mediocres. Existen desde antiguo diversas clases de *asnos*. El de montaña es generalmente pequeño, de color gris o pardo, se emplea para transportar toda clase de objetos e incluso se le emplea para arar la tierra al lado de una vaca [203]. El asno de la estepa, en cambio, es mayor y de pelo gris casi blanco. Es apreciado no sólo como animal de transporte, sino también como animal de montura para personas de cierta posición en los pueblos de Palestina [204].

Los *cerdos* apenas existen por motivos religiosos, pues sabido es que tanto los musulmanes como los judíos ortodoxos abominan las carnes de este animal. Las *ovejas* de las estepas

[202] Cf. M. du Buit, o.c., I p.46-47.
[203] Dt 22,10.
[204] Cf. Jue 5,10. Véase M. du Buit, o.c., I p.47-48.

palestinenses tienen en su cola una reserva de grasa que les permite pasar la mala estación. Es una animal de buenas proporciones que puede llegar a obtener un buen peso. Las *cabras* en cambio, son más bien pequeñas, negras con algunas manchas blancas. Viven con una alimentación ínfima y es un animal muy esclavo.

Los *camellos,* con una sola jiba, son originarios del desierto arábigo. Se ven todavía con frecuencia en los pueblos y hasta en las ciudades de Palestina. Antes de que el uso del automóvil se extendiese, el camello era empleado en todas partes como el animal de transporte por excelencia. Actualmente su uso va disminuyendo y cada día se va limitando más y más a aquellos lugares en donde no entra el automóvil.

CAPITULO 3

Geografía político-histórica

1. **Epoca cananea.**—Cuando Abrahán entró en Palestina, viniendo de Harrán, la Biblia nos dice que aquella tierra estaba habitada por los *cananeos* [1]. De donde el nombre de *Canaán* dado a la tierra prometida antes de que Israel se apoderase de ella. Los cananeos se subdividían en pueblos diferentes: quineos, quineceos, cadmoneos, jeveos, amorreos, fereceos, gergeseos, jebuseos y cananeos [2]. Toda esta multitud de pueblos no constituían una unidad política única, sino que se dividían en multitud de minúsculos reinos, cuyos límites se reducían a veces a los de la ciudad en donde residía el rey. Las cartas de El-Amarna dan testimonio claro de esto. La Biblia enumera más de treinta reinos cananeos en Palestina [3]. Esta división tan arbitraria facilitó la conquista de los hebreos.

2. **Las doce tribus de Israel.**—Al instalarse Israel en la tierra de Canaán, el pueblo elegido se encontraba todavía en estado tribal. Los documentos bíblicos nos hablan de las *doce tribus* y de la división de Canaán entre las diversas tribus. Pero es difícil establecer los límites de cada tribu, pues éstos estuvieron en continua fluctuación a través de la historia del pueblo elegido. Esta dificultad es todavía agravada por las dudas de carácter literario e histórico en torno a los textos bíblicos que

[1] Gén 12,5-6. Cf. E. Dhorme, *Les Ammorrheens:* RB 37 (1928) 63-79.161-180; 39 (1930) 161-178; 40 (1931) 161-184; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps de Mari* (París 1957).

[2] Cf. Gén 15,18-21.

[3] Cf. Jos 12,9-24.

nos dan estos datos. Más arriba hemos tratado de dar los límites generales que parecen resultar de los documentos bíblicos[4].

3. **Epoca monárquica.**—En el período de los jueces siguió funcionando la organización tribal, pero se advierte ya la tendencia a una concentración o confederación de tribus bajo la autoridad de un jefe. Así vemos a algunos de los jueces mayores que extendieron su autoridad sobre diversas tribus y enteras regiones.

Con Saúl comienza la monarquía, que había de consolidarse con David, el cual consiguió la unificación de todas las tribus bajo un solo gobierno central. David extendió con sus conquistas los límites geográficos del pueblo elegido.

Salomón dividió su reino en 12 prefecturas o distritos con el fin de regular y distribuir mejor los impuestos y las tasas que cada región debía pagar a la corte. La división en 12 distritos respetaba en parte la división tribal, pero introducía, al mismo tiempo, ciertas modificaciones para incluir en ellas los enclaves cananeos conquistados por David. A la muerte de Salomón, el reino se dividió en dos: el reino del norte o reino de Israel y el reino del sur o reino de Judá. Esta división persistió hasta el destierro babilónico llevado a cabo por Nabucodonosor (587).

4. **Epoca persa.**—Al caer el imperio babilónico bajo los golpes de Ciro el Grande, Palestina se convirtió en una provincia de la quinta satrapía del imperio persa. Esta satrapía se llamaba Abar-nahara, «al otro lado del río», por comprender los territorios existentes entre el río Eufrates y el Mediterráneo. *Judea* y *Samaria* formaban dos provincias de la quinta satrapía, regidas por sendos gobernadores que dependían del sátrapa que residía en Damasco. Esta situación perduró hasta la conquista de Alejandro, o sea desde el año 538 hasta el año 333 a.C.[5]

5. **Epoca helenística.**—La conquista del Oriente por Alejandro no trajo cambios sustanciales de la organización de las provincias judías. Los reyes saléucidas establecieron divisiones un poco distintas. En lugar de satrapías se formaron las *estrategías*. Palestina siguió perteneciendo a la satrapía o estrategía de Siria, que fue dividida en dos partes: *Siria seléucida* y *Cele-Siria*. El límite entre ambas debió de ser el Nahr el-Kebir o río Eleutero[6].

[4] Cf. supra, p. 567-569.
[5] Cf. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II p.117ss.
[6] Cf. F. M. Abel, *Les confins de la Palestine et de l'Égypte sous les Ptolomees*: RB 47 (1940) 55-75.

A partir del año 198 a.C., la satrapía o estrategía Abarnahara, es decir, la transeufratea, quedó bajo el dominio de los seléucidas. Dentro de esta estrategía existían múltiples divisiones territoriales; nosotros conocemos las de Samaria, Galaaditis, Moabitis, eparquía de Idumea. La costa mediterránea desde Egipto hasta San Juan de Acre formaba una estrategia separada, llamada Paralia. La Judea dependía probablemente de Samaria. La revuelta y la guerra de los Macabeos contra los reyes seléucidas terminaron con la obtención de la independencia. Más tarde la dinastía asmonea, descendiente de los Macabeos, lograron dilatar considerablemente las fronteras de la Judea volviendo a recuperar casi todos los territorios de la antigua Palestina.

El Nuevo Testamento nos habla de la *Decápolis*, que es un recuerdo de la dominación griega en aquella región [7]. Era una especie de confederación de diez ciudades griegas, todas ellas en Transjordania, excepto una. Sus nombres eran: Hippos, Abila, Dion, Gadara, Gerasa, Pella, Filadelfia, Damasco, Canata y Escitópolis.

6. **Epoca romana.**—El año 63 a.C., Pompeyo entró en Jerusalén, anexionando de esta manera Palestina al Imperio romano. El territorio judío siguió dependiendo de la provincia romana de Siria. El procónsul Gabinio (57-55 a.C.) dividió Palestina en cinco distritos: Jerusalén, Jericó, Séforis, Gazara y Amathus, gobernados por cinco *sinedrios* bajo la vigilancia del procóncul de Siria [8].

Herodes el Grande (37-4 a.C.) logró, con la ayuda de Roma, apoderarse del reino judío de Palestina. Los dominios herodianos comprendían toda la Palestina, exceptuando los territorios de la Decápolis, de los moabitas y de los nabateos. Abarcaba por consiguiente, la Judea, la Samaria, Galilea, Perea, Gaulanitis, Batanea, Auranitis y Traconitis [9]. A la muerte de Herodes, su reino fue dividido entre sus tres hijos: Arquelao recibió la Judea, Samaria y parte de Idumea, con el título de etnarca; Herodes Antipas fue constituido tetrarca de Galilea y Perea, y Filipo tetrarca de Traconitis, Batanea, Auranitis, Gaulanitis e Iturea.

El año 6 de nuestra era, Arquelao fue depuesto por la autoridad romana a causa de las muchas quejas recibidas contra él. Su etnarquía fue puesta bajo la autoridad de un procurador

[7] Cf. Mt 4,25; Mc 5,20; 7,31.
[8] Cf. G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*[26] (Londres 1935) p.623-637.
[9] Cf. F. M. Abel, o.c., II p.154ss; S. Muñoz Iglesias, *Herodes*: CultBíbl 8 (1945) 87-91.

romano que residía habitualmente en Cesarea[10]. El gobierno de Judea por los procuradores romanos duró desde el año 6 hasta el 41 de nuestra era, en que Herodes Agripa I, nieto de Herodes el Grande, fue constituido rey de toda Palestina (41-44). A la muerte de Agripa volvió a implantarse el régimen de procuradores. Los nombres de éstos son: Coponio (6-9 d.C.), Marco Ambivio (9-12); Annio Rufo (12-15), Valerio Grato (15-26), Poncio Pilato (26-36), Marcelo (36-37), Marullo (37-41), Fado (44-45), Alejandro (46-47), Cumano (48-52), Antonio Felix (53-59), Porcio Festo (60-61), Albino (62-64), Gesio Floro (64-66).

El año 66, bajo el procurador Gesio Floro, se produjo la gran sublevación judía contra Roma que sería sangrientamente aplastada tres años después con la conquista y la destrucción de Jerusalén por Tito. A partir del año 70 Judea fue constituida provincia romana independiente de la de Siria y gobernada por legados imperiales pertenecientes al orden senatorial.

[10] Cf. L. Szczepanski, *Geographia historica Palestinae Antiquae* (Roma 1926) p.238; D. Baly, *The Geography of the Bible. A Study in Historical Geography* (Nueva York 1957).

rentes que mucha hermosura [illegible] de Judea por los procuradores romanos [illegible] hasta el 41 de nuestra era, en que Herodes Agripa I, [illegible] Herodes el Grande, fue constituido rey de toda Palestina (41-44). A la muerte de Agripa volvió a implantarse el régimen de procuradores. Los nombres de éstos son: Coponio (desde el 6 d.C.), Marco Ambivio (9-12), Annio Rufo (12-15), Valerio Grato (15-26), Poncio Pilato (26-36), Marcelo (36-37), Marulo (37-41); Fado (44-46), Alejandro (46-47), Cumano (48-52), Antonio Félix (52-60), Porcio Festo (60-62), Albino (62-64), Gesio Floro (64-66).

El año 66, bajo el procurador Gesio Floro, se produjo la gran sublevación judía contra Roma que sería sangrientamente aplastada tres años después con la conquista y la destrucción de Jerusalén por Tito. A partir del año 70 Judea fue constituida provincia romana independiente de la de Siria, y gobernada por legados imperiales pertenecientes al orden senatorial.

Cf. E. Schürer, [illegible] D. Baly, The Geography of the Bible. A Study in Historical Geography [illegible]

INDICE DE MATERIAS